Scripturile gnostice de la Nag Hammadi

ELAINE PAGELS

SCRIPTURILE GNOSTICE DE LA NAG HAMMADI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
PAGELS, ELAINE
Scripturile gnostice de la Nag Hammadi / Elaine Pagels; trad.: Walter Fotescu. - Ed. a 3-a, reviz. - Bucureşti: Herald, 2022
Index
ISBN 978-630-6550-02-9
I. Fotescu, Walter (trad.)

273.1
22

Scripturile gnostice de la Nag Hammadi

ELAINE PAGELS

Traducere din limba engleză:

WALTER FOTESCU

EDITURA HERALD
București

Redactor:
Andreea Tincea
Radu Duma

Viziune grafică și DTP:
Ela Stoica

Corector:
Dușa Udrea-Boborel

Sunt recunoscătoare celor de mai jos pentru permisiunea acordată de a retipări materiale publicate anterior:

Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ din SUA: Extrase din *The New Testament*. Citatele scripturistice din această carte sunt preluate din *Revised Standard Version of the Bible*, copyrigh 1946, 1952 © 1971, 1973 deținut de Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, şi utilizate cu permisiunea lor.

Wm. B. Eerdman's Publishing Co.: Extrase din Tertullian, Iranaeus şi Hippolytus. Retipărite din *The Ante Nicene Fathers* cu permisiunea acordată de Wm. B. Eerdman's Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.

Harper & Row, Publishers, Inc.: Extrase din *The Nag Hammadi Library* de James M. Robinson. Copyright © 1977 E. J. Brill, Leiden, Olanda. Retipărit cu permisiunea acordată de E. J. Brill şi Harper & Row, Publishers, Inc.

Harvard University Press: Extrase din *Clement and Ignatius*, text cuprins în *The Apostolic Fathers*, 1912, *The Loeb Classical Library*, traduse de Kirsopp Lake. Retipărite cu permisiunea acordată de Harvard University Press.

Lutterworth Press şi The Westminster Press: Extrase din *New Testament Apocrypha*, Vol. I, editat de Wilhelm Schneemelcher şi Edgar Hennecke. Traducere în engleză editată de R. McL. Wilson. Publicată în SUA de

Lui Elizabeth Diggs și Sharon Olds,
cu afectuoasă prietenie

MULȚUMIRI

Scrierea acestei cărţi a început, în urmă cu mai mulţi ani, cu un studiu al relaţiei dintre politică şi religie la începuturile creștinismului. Primele patru capitole au fost publicate într-o formă mai tehnică în reviste de specialitate (referinţe concrete precedă notele de subsol din fiecare capitol).

În pregătirea acestui volum am optat în general pentru traducerile oferite în *The Nag Hammadi Library*, editată de James M. Robinson, acestea fiind uşor accesibile tuturor cititorilor. În anumite cazuri însă am modificat traducerea de dragul clarităţii, consistenţei sau al interpretării (de exemplu, am tradus transliterarea coptă a termenului grecesc *τελειωσις* nu prin „perfecţiune”, ci prin „împlinire”, care mi se pare mai riguros; în alte cazuri, când termenul copt *πρωμε* traduce în aparenţă grecescul *ανθρωπος*, l-am tradus nu prin „om”, ci prin „umanitate”). În cazul a două texte, am utilizat traduceri diferite (vezi mai jos).

Sunt cu deosebire îndatorată acelor colegi şi prieteni care au citit şi comentat întregul manuscris: Peter Berger, John Gager, Dennis Groh, Howard Kee, George MacRae, Wayne Meeks şi Morton Smith. Pentru alte sfaturi şi observaţii critice, mai ales asupra unor aspecte concrete ale introducerii datorez mulţumiri lui Marilyn Harran, Marvin Meyer, Birger Pearson, Gilles Quispel, Richard Ogust şi James M. Robinson. Sunt recunoscătoare, de asemenea, lui

Bentley Layton pentru permisiunea de a utiliza traducerea sa a *Tratatului despre Înviere* şi lui James Brashler pentru acordul de a-i folosi traducerea *Apocalipsei lui Petru*[i].

Mulţumiri speciale datorez Fundaţiei Rockefeller, Fundaţiei Lita A. Hazen şi Fundaţiei Guggenheim pentru sprijinul lor care mi-a asigurat timpul necesar scrisului; preşedintei Jacqueline Mattfeld şi vicepreşedintelui Charles Olton pentru a-mi fi aprobat să părăsesc vreme de un an responsabilităţile mele de la Barnard College. Doresc să mulţumesc în mod special Lydiei Bronte şi Litei A. Hazen pentru încurajările lor pe durata întregului proiect.

Prezenta versiune a cărţii ar fi fost imposibil de realizat fără superba editare a lui Jason Epstein, vicepreşedinte şi director editorial la Random House; excelentelor sfaturi ale lui John Brockman; muncii conştiincioase de dactilografiere a lui Connie Budelis şi de redactare a Barbarei Wilson.

În sfârşit, vreau să mulţumesc soţului meu pentru încurajările sale afectuoase din timpul elaborării acestei lucrări.

---

[i] Vezi *Apocalipsa lui Petru*, inclusă în cartea *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, publicată de Editura Herald, 2020. (*N. red.*)

INTRODUCERE

În decembrie 1945, un ţăran arab a făcut o descoperire arheologică uimitoare în Egiptul de Sus. Zvonurile au creat neclaritate legat de împrejurările acestei descoperiri, poate fiindcă a fost accidentală, iar vânzarea ei pe piaţa neagră, ilegală. Ani la rând până şi identitatea celui care a făcut descoperirea a rămas necunoscută. Un zvon susţinea că descoperirea a fost făcută în urma unui act de răzbunare de neam; altul, că a făcut descoperirea lângă oraşul Nag Hammadi, la Jabal al-Tarif, un munte unde există un ciuruit de peste 150 de grote. De origine naturală, unele dintre aceste grote au fost cioplite, pictate şi folosite ca morminte încă din timpul dinastiei a VI-a, cu aproximativ 4300 de ani în urmă.

Treizeci de ani mai târziu chiar cel care a făcut descoperirea, Muhammad 'Ali al-Samman, a povestit ce s-a întâmplat.[1] Puţin timp înainte ca el şi fraţii săi să fi răzbunat uciderea tatălui lor printr-o *vendetta*, ei au înşeuat cămilele şi au plecat la Jabal să sape după *sabakh*, un pământ moale, folosit la fertilizarea culturilor de cereale. Săpând în jurul unui bolovan masiv, ei au lovit un vas de ceramică roşie având aproape un metru înălţime. Muhammad 'Ali a ezitat să spargă vasul, gândindu-se că înăuntru ar putea locui un *jinn* sau spirit. Dar, dându-şi seama că ar putea conţine şi aur, a ridicat târnăcopul şi l-a sfărâmat, găsind

înăuntru treisprezece cărţi de papirus legate în piele. Întorcându-se la casa lui din a-Qasr, Muhammad 'Ali a aruncat cărţile şi foile răzleţe de papirus pe grămada de paie de lângă cuptor. Mama lui Muhammad, 'Umm-Ahmad, recunoaşte că a ars o bună parte din papirus în cuptor împreună cu paiele pe care le folosea ca să aprindă focul.

Câteva săptămâni mai târziu, cum povesteşte Muhammad 'Ali, el şi fraţii săi au răzbunat moartea tatălui lor ucigându-l pe Ahmed Ismail. Mama lor şi-a prevenit fiii să-şi ţină târnăcoapele ascuţite: când au aflat că duşmanul tatălui lor se afla în apropiere, fraţii au folosit prilejul, „i-au retezat membrele... I-au smuls inima şi au devorat-o împreună, ca ultim act al răzbunării de sânge".[2]

Temându-se că poliţia care investiga asasinatul ar putea să-i percheziţioneze casa şi să descopere cărţile, Muhammad 'Ali l-a rugat pe preotul satului, al-Qummus Basiliyus Abd al-Masih, să păstreze una sau mai multe cărţi pentru el. În timp ce Muhammad 'Ali şi fraţii săi erau interogaţi pentru crimă, Raghib, un profesor de istorie din zonă, a văzut una dintre cărţi şi a bănuit că este valoroasă. Primind una de la al-Qummus Basiliyus, Raghib a trimis-o unui prieten din Cairo ca să-i stabilească valoarea.

Vândut pe piaţa neagră prin mijlocirea neguţătorilor de antichităţi din Cairo, manuscrisul a atras curând atenţia oficialităţilor guvernamentale egiptene. În împrejurări dramatice, după cum vom vedea, acestea au cumpărat una şi au confiscat zece şi jumătate dintre cele treisprezece cărţi legate în piele, numite codexuri, şi le-au depozitat

în Muzeul Copt din Cairo. Mare parte din cel de-al treisprezecelea codex, conţinând cinci texte extraordinare, a fost pus prin contrabandă din Egipt şi scos la vânzare în America. Vestea despre acest codex a ajuns curând la profesorul Gilles Quispel, distins istoric al religiilor la Utrecht, în Olanda. Încântat de această descoperire, Quispel a stăruit pe lângă Fundaţia Jung din Zürich să cumpere codexul. Dar, descoperind, după ce a reuşit, că unele pagini lipseau, el a luat avionul spre Egipt în primăvara anului 1955 pentru a încerca să le găsească la Muzeul Copt. Ajungând la Cairo, s-a dus imediat la muzeu, a cumpărat fotografii cu unele dintre texte şi s-a grăbit să revină la hotel pentru a le descifra. Copiind primul rând, Quispel a fost surprins, apoi neîncrezător, când a citit: „Acestea sunt cuvintele tainice rostite de Iisus cel viu şi pe care geamănul, Iuda Toma, le-a aşternut în scris”.[3] Quispel ştia că H. C. Puech[i], colegul său, folosind note ale unui alt savant francez, Jean Doresse, identificase rândurile introductive cu fragmente ale unei *Evanghelii a lui Toma* greceşti descoperite în 1890. Dar descoperirea întregului text ridica noi întrebări: a avut Iisus un frate geamăn, cum rezultă din acest text? Ar putea textul să fie o consemnare autentică a spuselor lui Iisus? Potrivit titlului, el cuprindea *Evanghelia după Toma*; totuşi, spre deosebire de evangheliile Noului Testament, aceasta se recomanda drept o evanghelie *secretă*. Quispel a mai descoperit că ea conţinea multe spuse cunoscute din Noul Testament, dar, plasate în

---

[i] Vezi de acest autor cărțile *Despre gnoză și gnosticism* și *Evanghelia după Toma*, ambele apărute la editura Herald, 2018. (*N. red.*)

contexte nefamiliare, acestea sugerau alte dimensiuni ale semnificaţiei. Alte pasaje, a constatat Quispel, se deosebeau complet de orice tradiţie creştină cunoscută. „Iisus cel viu” de pildă se exprimă în cuvinte la fel de criptice şi captivante ca în *koan*-urile Zen:

> Iisus a spus: „Dacă vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce vei da la iveală te va salva. Dacă nu vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce nu vei da la iveală te va distruge”.[4]

Ce ţinea Quispel în mână, *Evanghelia lui Toma*[i], era doar unul dintre cele cincizeci şi două de texte descoperite la Nag Hammadi (transliterarea engleză uzuală a numelui oraşului). Legată în acelaşi volum se afla *Evanghelia lui Filip*[ii], care îi atribuie lui Iisus fapte şi spuse cu totul diferite de cele din Noul Testament:

> ...tovarăşa [Mântuitorului este] Maria Magdalena. [Dar Hristos a iubit-o] mai mult decât pe [toţi] discipolii şi obişnuia s-o sărute [adesea] pe [gură]. Ceilalţi [discipoli au fost ofensaţi]... Ei i-au spus: „De ce o iubeşti pe ea mai mult decât pe noi toţi?” Mântuitorul a răspuns zicându-le: „De ce nu vă iubesc aşa cum (o iubesc) pe ea?”[5]

Alte spuse din această culegere critică alte credinţe creştine familiare precum naşterea din fecioară sau învierea trupurilor, considerându-le ca pe nişte neînţelegeri naive. Legată laolaltă cu aceste evanghelii era *Apocriful* (literal, „carte secretă”) *lui Ioan*, care se deschide cu o

---

[i] Vezi *Evanghelia după Toma*, apărută la Editura Herald, 2018. (*N. red.*)

[ii] Vezi în acest sens cartea *Evanghelii gnostice*, apărută la Editura Herald, 2018. (*N. red.*)

ofertă de a dezvălui „misterele [şi] lucrurile ascunse în tăcere” transmise de Iisus discipolului său Ioan.[6]

Muhammad ‘Ali a recunoscut mai târziu că unele texte s-au pierdut – fiind arse sau aruncate –, dar ce a rămas este uimitor: vreo cincizeci şi două de texte din primele secole ale erei creştine, inclusiv o culegere de evanghelii creştine timpurii, necunoscute până atunci. Pe lângă *Evanghelia lui Toma* şi *Evanghelia lui Filip*, descoperirea includea *Evanghelia Adevărului*[i] şi *Evanghelia către Egipteni*, care se prezenta drept „[cartea sacră] a Marelui [Spirit] Nevăzut”.[7] Un alt grup de texte consta din scrieri atribuite adepţilor lui Iisus, precum *Cartea secretă a lui Iacob*, *Apocalipsa lui Pavel*[ii], *Scrisoarea lui Petru către Filip* şi *Apocalipsa lui Petru*[iii].

A devenit curând clar că ceea ce a descoperit Muhammad ‘Ali la Nag Hammadi erau traduceri copte, făcute cu aproximativ 1 500 de ani în urmă, ale unor manuscrise şi mai vechi. Originalele fuseseră scrise în greacă, limba Noului Testament: aşa cum îşi dăduseră seama Doresse, Puech şi Quispel, o parte a unuia dintre ele fusese descoperită de arheologi cu vreo cincizeci de ani în urmă, când aceștia au găsit câteva fragmente din versiunea grecească originală a *Evangheliei lui Toma*.[8]

În legătură cu datarea manuscriselor sunt puţine controverse. Examinarea papirusului databil, folosit la

---

[i] Vezi *Evanghelia Adevărului* în cartea *Evanghelii gnostice*, apărută la Editura Herald, 2018. (*N. red.*)

[ii] Vezi *Apocalipsa lui Pavel* în cartea *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, publicată de Editura Herald, 2020. (*N. red.*)

[iii] Vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, carte publicată la Editura Herald, 2020. (*N. red.*)

îngroşarea legăturilor de piele şi a scrierii copte, le plasează aproximativ în perioada 350–400 d.Hr.[9], dar savanţii sunt într-un pronunţat dezacord în ce priveşte datarea textelor originale. Unele dintre ele cu greu ar putea fi datate mai târziu de aprox. 120–150 d.Hr., deoarece Irenaeus, episcopul ortodox de Lyon, scriind către anul 180, declară că ereticii „se laudă că posedă mai multe evanghelii decât sunt în realitate”[10] şi se plânge că pe vremea sa astfel de scrieri au atins o largă circulaţie: din Galia până în Roma, Grecia şi Asia Mică.

Quispel şi colaboratorii săi, care au publicat pentru prima oară *Evanghelia lui Toma*, au sugerat pentru original data de aprox. 140 d.Hr.[11] Unii au raţionat că, aceste evanghelii fiind eretice, trebuie să fi fost scrise ulterior acelora din Noul Testament, datate aprox. 60–110 d.Hr. Dar de curând profesorul Helmut Koester de la Universitatea Harvard a sugerat că această culegere de spuse din *Evanghelia lui Toma*, deşi compilată către anul 140, poate include unele tradiţii *mai vechi* decât evangheliile Noului Testament, „posibil încă din a doua jumătate a secolului I” (50–100 d.Hr.) – din timpul sau antedatate evangheliilor lui Marcu, Matei, Luca şi Ioan.[12]

Savanţii care au studiat descoperirile de la Nag Hammadi au constatat că unele texte povestesc originea neamului omenesc în termeni foarte diferiţi de varianta obişnuită din Geneză: *Mărturia Adevărului*, de exemplu, relatează povestea Grădinii Edenului din punctul de vedere al şarpelui![i] Aici şarpele, ştiut de mult ca reprezentând în literatura gnostică principiul înţelepciunii divine, îi convinge pe Adam şi Eva

[i] Același subiect este tratat și în *Cartea lui Adam și a Evei (Lupta lui Adam și a Evei cu Satana)*, text de secol. V-VI, apărut în colecția Manuscris, Editura Herald, 2019. (*N. red.*)

să participe la cunoaştere, în timp ce „Domnul" îi ameninţă cu moartea, încercând cu gelozie să-i împiedice să ajungă la cunoaştere şi alungându-i din Paradis atunci când aceștia reuşesc.[13] Un alt text, misterios intitulat *Tunetul, Mintea Desăvârşită*, oferă un poem extraordinar rostit cu vocea unei puteri divine feminine:

Căci eu sunt cea dintâi şi cea de pe urmă.
Eu sunt cea cinstită şi cea dispreţuită.
Eu sunt desfrânata şi sfânta.
Eu sunt soţia şi fecioara...
Eu sunt cea stearpă,
şi mulţi sunt fiii mei...
Eu sunt tăcerea cea de neînţeles...
Eu sunt rostirea numelui meu.[14]

Aceste texte cuprind aşadar de la evanghelii secrete, poeme şi descrieri cvasifilosofice ale originii universului până la mituri, magie şi instrucţiuni pentru practici mistice.

&

De ce au fost aceste texte îngropate şi de ce au rămas ele, practic, necunoscute timp de aproape 2 000 de ani? Suprimarea lor ca documente interzise şi îngroparea lor pe faleza de la Nag Hammadi se dovedesc a fi fost amândouă parte a unei confruntări critice pentru formarea creştinismului timpuriu. Textele de la Nag Hammadi şi altele asemenea lor au fost denunţate ca eretice de creştinii ortodocşi de la jumătatea secolului al II-lea. Se ştie de mult că mare parte dintre primii adepţi ai lui Hristos au fost

condamnaţi de alţi creştini ca fiind eretici, dar aproape tot ce ştim despre ei provine din ce au scris oponenţii lor care îi atacau. Episcopul Irenaeus, care conducea biserica din Lyon pe la 180, a scris cinci volume intitulate *Respingerea şi nimicirea falsei Gnoze*, care începe cu promisiunea lui de a

> înfăţişa părerile acelora care acum predică erezia... pentru a arăta cât de absurde şi nepotrivite cu adevărul sunt afirmaţiile lor... fac acest lucru... ca voi să-i puteţi îndemna pe cei apropiaţi să se ferească de un asemenea abis de nebunie şi blasfemie împotriva lui Hristos.[15]

El denunţă cu precădere ca fiind „plină de blasfemie o faimoasă evanghelie numită *Evanghelia Adevărului*.[16] Se referă oare Irenaeus la aceeaşi *Evanghelie a Adevărului* descoperită la Nag Hammadi? Quispel şi colaboratorii săi, care au publicat-o pentru prima oară, argumentează că da; unul dintre criticii lor susţine că primul rând (care începe cu „Evanghelia Adevărului") nu este un titlu.[17] Dar Irenaeus foloseşte aceeaşi sursă cu cel puţin unul dintre textele descoperite la Nag Hammadi – *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan* – ca muniţie pentru atacul său asupra unei asemenea „erezii". Cincizeci de ani mai târziu Hippolytus, un profesor de la Roma, a scris o altă extinsă *Respingere a tuturor ereziilor*[i] pentru „a expune şi respinge neruşinata blasfemie a ereticilor".[18]

Campania aceasta împotriva ereziei implica o recunoaştere involuntară a puterii sale persuasive; dar episcopii au ieşit învingători. În momentul convertirii

[i] Cartea a fost publicată și în limba română, la Editura Herald. (*N. red.*)

împăratului Constantin, în secolul al IV-lea, când creştinismul a devenit o religie recunoscută oficial, episcopii creştini, anterior victimizaţi de regim, acum o ordonau. Posedarea unor cărţi denunţate ca fiind eretice era considerată o crimă. Copiile unor astfel de cărţi erau arse şi distruse. Dar în Egiptul de Sus, cineva – posibil un călugăr din mănăstirea Sf. Pachomius[19], aflată în apropiere – a luat cărţile interzise şi le-a ascuns, ferindu-le de distrugere, în vasul în care au rămas îngropate aproape 1 600 de ani.

Dar cei care au scris şi au difuzat aceste texte nu se considerau *pe ei* ca fiind „eretici". Majoritatea scrierilor foloseau terminologia creştină, în mod cert legată de o moştenire iudaică. Multe dintre acestea pretind că dezvăluie tradiţii legate de Iisus, care sunt secrete, ascunse de „cei mulţi", tradiții care alcătuiau ceea ce, în secolul al II-lea, a ajuns să fie numită „biserica catolică". Aceşti creştini sunt numiţi acum gnostici, de la cuvântul grecesc *gnosis* tradus, de regulă, prin „cunoaştere". Căci, aşa cum cei care pretind că nu ştiu nimic despre realitatea ultimă sunt numiţi agnostici (literal, „neştiind"), o persoană care susţine că ştie astfel de lucruri este numită gnostic („ştiind"). Dar *gnosis* nu este în primul rând cunoaştere raţională. Limba greacă distinge între cunoaşterea ştiinţifică sau gândită („El cunoaşte matematică") şi cunoaşterea prin observaţie sau experienţă („El mă cunoaşte"), care este *gnosis*. În baza folosirii date acestui termen de către gnostici, îl putem traduce ca „introspecţie", căci *gnosis* implică un proces intuitiv de autocunoaştere. Şi a te cunoaşte pe tine, susţineau ei, înseamnă a cunoaşte natura

şi destinul omului. Potrivit dascălului gnostic Theodotus, care a scris în Asia Mică (aprox. 140–160 d. Hr.), gnostic este cel care a ajuns să înţeleagă

> cine am fost şi ce am devenit; unde am fost... şi încotro ne grăbim; din ce ne tragem; ce este naşterea şi ce este renaşterea.[20]

Iar cunoaşterea de sine, la cel mai adânc nivel, înseamnă simultan cunoaşterea lui Dumnezeu; acesta este secretul *gnozei*. Un alt dascăl gnostic, Monoimus, spune:

> Renunță la a-L mai căuta [în exterior] pe Dumnezeu, creația Lui și alte asemenea chestiuni. Caută-L luându-te pe tine însuți ca punct de cercetare. Află cine trăiește în tine și face totul să fie al său spunând: „Dumnezeul meu, mintea mea, gândul meu, sufletul meu, corpul meu". Caută să afli sursa tristeții, bucuriei, iubirii, urii... Dacă cercetezi cu grija asemenea chestiuni Îl vei găsi *în tine*.[21]

Ceea ce Muhammad 'Ali a descoperit la Nag Hammadi este, în mod vădit, o bibliotecă de scrieri, aproape toate gnostice. Deşi pretind să ofere o învăţătură secretă, multe dintre aceste texte se referă la Scripturile Vechiului Testament, iar altele la epistolele lui Pavel şi la evangheliile Noului Testament. Multe includ aceleaşi *dramatis personae* ca şi Noul Testament: Iisus şi discipolii săi. Cu toate acestea deosebirile sunt frapante.

Evreii ortodocşi şi creştinii insistă că o prăpastie separă omenirea de creatorul ei: Dumnezeu este întru totul „altceva". Dar unii dintre gnosticii care au scris aceste evanghelii îi contrazic: autocunoaşterea este cunoaşterea lui Dumnezeu; sinele şi divinul sunt identice.

În al doilea rând, „Iisus cel viu" din aceste texte vorbeşte despre iluzie şi iluminare, nu despre păcat şi căinţă, precum Iisus cel din Noul Testament. În loc să vină să ne mântuiască de păcat, el vine ca o călăuză care să ne deschidă calea înţelegerii spirituale. Dar când discipolul atinge iluminarea, Iisus nu îi mai serveşte drept maestru spiritual: cei doi au devenit egali, identici chiar.

În al treilea rând, creştin-ortodocşii cred că Iisus este Domnul şi Fiul lui Dumnezeu într-un mod unic: el rămâne pentru totdeauna distinct de restul omenirii pe care a venit să o mântuiască. În schimb, *Evanghelia lui Toma* povesteşte că, de îndată ce Toma îl recunoaşte, Iisus îi spune că amândoi şi-au primit fiinţa din aceeaşi sursă:

> Iisus a spus: „Eu nu sunt stăpânul tău. Fiindcă ai băut, te-ai îmbătat cu şuvoiul clocotitor pe care eu vi l-am împărţit... Cel care va bea din gura mea va deveni ceea ce eu sunt: eu însumi voi deveni el, şi lucrurile care sunt ascunse i se vor dezvălui".[22]

Oare astfel de învăţături – identitatea divinului şi a umanului, preocuparea pentru iluzie şi iluminare, întemeietorul prezentat nu ca Domn, ci drept călăuză spirituală – nu par mai degrabă răsăritene decât apusene? Unii savanţi au sugerat că, dacă numele ar fi schimbate, „Buddha cel viu" ar putea foarte bine să spună ceea ce *Evanghelia lui Toma* îi atribuie lui Iisus cel viu. Este posibil ca tradiţiile hindusă și budistă să fi influenţat gnosticismul? Specialistul englez în budism Edward Conze sugerează că da. El indică faptul că „în sudul Indiei, budiştii erau în contact cu creştinii tomişti (adică acei creştini care cunoşteau sau

foloseau scrieri de felul *Evangheliei lui Toma*)".[23] Căi comerciale între lumea greco-romană şi Orientul Îndepărtat se deschideau în perioada de înflorire a gnosticismului (80–200 d.Hr.); timp de generaţii misionari budişti făcuseră prozelitism la Alexandria. Notăm, de asemenea, că Hippolytus, care a fost un creştin de limbă greacă din Roma (aprox. 225 d.Hr.), avea cunoştinţă de brahmanii indieni, ale căror tradiţii le includea între sursele de erezie:

> Există... printre indieni o erezie a acelora care filosofează printre brahmani, care duc o viaţă independentă, înfrânându-se să mănânce fiinţe vii şi orice hrană gătită... Ei spun că Dumnezeu este lumină, nu ca lumina care se vede, nici ca soarele sau focul, ci pentru ei Dumnezeu este discurs, nu acela care îşi află expresia în sunetele articulate, ci acela al cunoaşterii (*gnosis*) prin care misterele tainice ale naturii sunt pătrunse de către înţelept.[24]

Ar putea titlul *Evangheliei lui Toma* – numită după discipolul care, ne spune tradiţia, a mers în India – să sugereze influenţa tradiţiilor indiene?

Aceste indicii arată că acest lucru este posibi, dar mărturiile de care dispunem nu sunt concludente. Deoarece tradiţii paralele pot să apară în culturi diferite la momente diferite, asemenea idei puteau să se fi dezvoltat în ambele locuri independent.[25] Ceea ce denumim religii răsăritene şi apusene, având tendinţa să le considerăm curente separate, nu erau clar diferenţiate cu 2 000 de ani în urmă. Cercetarea textelor de la Nag Hammadi este abia la început: aşteptăm lucrările acelor savanţi capabili de un

studiu comparativ al acestor tradiţii pentru a afla dacă, în fapt, li se poate atribui o sursă indiană.

Chiar şi aşa, idei pe care le asociem cu religiile răsăritene au apărut în secolul I prin mişcarea gnostică din Apus, dar ele au fost suprimate şi condamnate de polemişti precum Irenaeus. Totuşi, cei care numeau gnosticismul erezie adoptau – conştient sau nu – punctul de vedere al acelor creştini care îşi dădeau ei înşişi numele de creştin-ortodocşi. Eretic poate fi oricine ale cărui concepţii displac sau sunt denunţate de altcineva. Conform tradiţiei, eretic este acela care se abate de la dreapta-credinţă. Dar ce defineşte „dreapta-credinţă"? Cine o numeşte astfel şi din ce motive?

Constatăm că este o problemă familiară din propria noastră experienţă. Termenul de „creştinism", mai cu seamă de la Reformă încoace, a acoperit un spectru uimitor de larg de grupări. Cei care pretind că reprezintă „adevăratul creştinism" al secolului XX variază de la un cardinal catolic de la Vatican până la un predicator episcopal metodist african care iniţiază renaşterea religioasă la Detroit, un misionar mormon din Thailanda sau membrul unei biserici săteşti de pe coasta Greciei. Cu toate acestea catolicii, protestanţii şi ortodocşii sunt de acord că această diversitate este o evoluţie recentă şi deplorabilă. Conform legendei creştine, Biserica timpurie era diferită. Creştini de toate convingerile privesc în urmă la Biserica primitivă pentru a găsi o formă mai simplă şi mai pură de credinţă creştină. Pe timpul apostolilor, toţi membrii comunităţii creştine îşi puneau în comun banii şi bunurile; cu toţii urmau aceeaşi învăţătură

şi oficiau împreună; cu toţii respectau autoritatea apostolilor. Numai după această vârstă de aur au apărut conflictele şi ereziile: aşa spune autorul *Faptelor Apostolilor*, care se prezintă ca primul istoric al creştinismului.

Dar descoperirile de la Nag Hammadi au răsturnat această imagine. Dacă admitem că unele dintre aceste cincizeci şi două de texte reprezintă forme timpurii de învăţătură creştină, trebuie să recunoaştem că astfel creştinismul timpuriu este mult mai divers decât şi-ar fi închipuit cineva înaintea descoperirii lor.[26]

Creştinismul contemporan, divers şi complex cum îl vedem, prezintă, în fapt, o mai mare unanimitate decât Bisericile creştine din primele două secole. Căci de atunci, practic, toţi creştinii – catolici, protestanţi sau ortodocşi – au împărtăşit trei premise fundamentale. În primul rând, ei acceptă canonul Noului Testament; în al doilea rând, ei mărturisesc crezul apostolic şi în al treilea rând, afirmă forme specifice de instituţie bisericească. Dar toate acestea – canonul Scripturii, crezul şi structura instituţională – au apărut în forma lor actuală numai către sfârşitul secolului al II-lea. Anterior acelui moment, aşa cum atestă Irenaeus şi alţii, în diverse grupuri creştine au circulat numeroase evanghelii, de la cele ale Noului Testament – Matei, Marcu, Luca şi Ioan –, la scrieri precum *Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Filip* sau *Evanghelia Adevărului*, ca şi multe alte învăţături secrete, mituri şi poeme, atribuite lui Iisus sau discipolilor săi. Unele dintre acestea au fost descoperite, după câte se pare, la Nag

Hammadi; multe altele sunt pierdute pentru noi. Cei care se identificau drept creştini au întreţinut un mare număr de credinţe şi practici religioase radical diferite, iar modul de organizare al comunităţilor risipite prin toată lumea cunoscută era cu totul deosebit de la un grup la altul.

Totuşi pe la anul 200 d.Hr. situaţia s-a schimbat. Creştinismul a devenit o instituţie condusă de o întreită ierarhie de episcopi, preoţi şi diaconi care se considerau păzitorii unicei „credinţe adevărate". Majoritatea bisericilor, între care Biserica Romei, au preluat un rol conducător, au respins orice alte puncte de vedere ca erezie. Deplângând diversitatea mişcării anterioare, episcopul Irenaeus şi adepţii săi au insistat că Biserica nu poate fi decât una singură şi, în afara acesteia, declara el, „nu există mântuire".[27] Doar membrii acestei Biserici sunt creştini ortodocşi (literal: „drept-gânditori") și, pretindea el, Biserica aceasta trebuie să fie *catolică*, adică universală. Oricine contesta acest consens, argumentând în favoarea altor forme de învăţătură creştină, era declarat eretic şi exclus din comunitate. Când ortodoxia a dobândit sprijin militar – după ce împăratul Constantin a devenit creştin în secolul al IV-lea –, pedeapsa pentru erezie a fost escaladată.

Eforturile majorităţii de a distruge orice urmă de „blasfemie" eretică s-au dovedit atât de izbutite încât, până la descoperirile de la Nag Hammadi, aproape toate informaţiile noastre privind formele alternative ale creştinismului timpuriu provin din masivele atacuri ortodo-

xe asupra acestora. Deşi gnosticismul este poate cea mai timpurie şi mai ameninţătoare dintre erezii, textele gnostice originale cunoscute savanţilor puteau fi numărate pe degete şi niciunul nu a fost publicat anterior secolului al XIX-lea. Primul a apărut în 1769, când un călător scoţian pe nume James Bruce a cumpărat un manuscris copt de undeva din apropiere de Teba (actualul Luxor), în Egiptul de Sus.[28] Publicat abia în 1892, textul pretinde că reproduce discuţiile lui Iisus cu discipolii săi, un grup care aici include atât bărbaţi, cât şi femei. În 1773 un colecţionar a găsit într-o librărie londoneză un vechi text, de asemenea în limba coptă, care conţinea un dialog între Iisus şi discipolii săi pe tema „misterelor".[29] În 1896 un egiptolog german, alertat de publicaţiile anterioare, a cumpărat de la Cairo un manuscris care, spre uimirea sa, conţinea *Evanghelia Mariei* (Magdalena) şi trei alte texte. Trei copii ale unuia dintre ele, *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan*, făceau, de asemenea, parte din biblioteca gnostică descoperită cincizeci de ani mai târziu la Nag Hammadi.[30]

Dar de ce această uimitoare descoperire de la Nag Hammadi devine cunoscută abia acum? De ce nu am avut ştiri despre ea la fel ca despre manuscrisele de la Marea Moartă[i], cu vreo douăzeci şi cinci de ani în urmă?[ii] Hans Jonas, eminenta autoritate în gnosticism, scria în 1962:

> Spre deosebire de descoperirile de la Marea Moartă din aceeaşi perioadă, descoperirea gnostică de la Nag Hammadi a

---

[i] Vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă*, carte apărută la Editura Herald, 2020. (*N. red.*)

[ii] Este vorba de 25 de ani faţă de prima publicare a acestei cărţi, în 1979. (*N. red.*)

> fost blocată de la început şi până în ziua de azi de un persistent blestem constând din blocaje politice, litigii şi, mai mult ca orice altceva, de gelozii şi „întâietăţi" savante (acest din urmă factor s-a transformat, în prezent, într-o veritabilă *chronique scandaleuse* a comunităţii academice contemporane).[31]

Accesul la texte a fost oprit în mod deliberat nu doar în timpurile vechi, ci, din motive foarte diferite, şi în cei mai bine de treizeci de ani care au trecut de la descoperire.[32] În primul rând, localnicii din Egiptul de Sus şi neguţătorii de antichităţi care încercau să se îmbogăţească de pe urma manuscriselor le-au ascuns pentru a evita confiscarea lor de către autorităţile guvernamentale. Valoarea lor a devenit clară când egiptologul francez Jean Doresse a văzut, în 1947, la Muzeul Copt din Cairo, primul dintre manuscrisele recuperate. Când directorul muzeului, Togo Mina, i-a cerut să-l examineze, Doresse a identificat manuscrisul şi a anunţat că această descoperire va marca o epocă în studiul originilor creştinismului. Înflăcărat de entuziasmul său, Mina i-a cerut să cerceteze şi un alt manuscris, deţinut de Albert Eid, un negustor de antichităţi belgian, din Cairo. După această întâlnire, Mina s-a dus să-l vadă pe Eid pentru a-i spune că nu va permite niciodată ca manuscrisul să părăsească Egiptul, că el trebuie vândut, la un preţ nominal, muzeului.

Dar cea mai mare parte a descoperirii a continuat să rămână ascunsă. Bahij 'Ali, un proscris chior din al-Qasr, intrase în posesia multora dintre codexurile de la Nag Hammadi şi a mers la Cairo să le vândă. Phocion Tano, un neguţător de antichităţi, a cumpărat tot ce avea şi s-a dus

la Nag Hammadi să vadă dacă ar mai putea găsi şi altele. În vreme ce Doresse lucra la Cairo, în timpul raidurilor aeriene şi a bombardamentelor din 1948, la publicarea manuscrisului din Codexul III, Ministerul Educaţiei Publice negocia, pentru muzeu, cumpărarea colecţiei lui Tano. Acesta a acţionat rapid pentru a preveni imixtiunea guvernului, spunând că piesele erau proprietatea privată a unei femei pe nume Dattari, o colecţionară de origine italiană care locuia la Cairo. Dar pe 10 iunie 1949, doamna Dattari a fost tulburată să citească următoarea relatare în ziarul de limbă franceză din Cairo:

> Achiziţionarea preţioaselor documente de către guvernul egiptean este în curs. Potrivit specialiştilor consultaţi, este vorba despre una dintre extraordinarele descoperiri conservate până în prezent de pământul Egiptului, depăşind ca importanţă ştiinţifică descoperiri spectaculoase precum mormântul lui Tutankhamon.[33]

Când guvernul a naţionalizat colecţia în 1952, oficialităţile guvernamentale au solicitat codexurile, împachetate într-un cufăr sigilat. Reprezentanții oficiali nu i-au plătit doamnei Dattari nimic, deşi ea ceruse un preţ de aproximativ 100 000 de lire sterline. Când a ameninţat cu o urmărire în justiţie, tot ce a reuşit a fost să obțină amânarea cu trei ani a cercetării și o hotărâre a curţii în acest sens; până la urmă, a pierdut procesul.

Dar guvernul egiptean nu a izbutit să confişte partea lui Eid din Codexul I. În 1949 Albert Eid, îngrijorat de intervenţia guvernamentală, a luat avionul din Cairo către Statele Unite. Incluzând manuscrisul într-un grup nume-

ros de obiecte pentru export, el a reuşit să-l sustragă din Egipt prin contrabandă; s-a oferit să-l vândă pentru 22 000 de dolari, dar, întrucât cel puţin unul dintre potenţialii cumpărători a refuzat, temându-se că guvernul egiptean ar putea fi ofensat de afacere, s-a întors dezamăgit în Belgia, unde a închis manuscrisul într-un seif protejat sub parolă.

Guvernul egiptean l-a pus sub acuzare pe Eid pentru contrabanda cu antichităţi, dar, în momentul condamnării, neguţătorul de antichităţi murise deja. Curtea a impus o compensaţie de 6 000 de lire sterline pe bunurile sale. Între timp văduva lui Eid negocia în secret vânzarea Codexului, probabil scoțându-l la licitaţie către cumpăratori competitori. Profesorul Gilles Quispel, care a îndemnat Fundaţia Jung, din Zürich, să-l cumpere, spune că nu a ştiut că exportul şi vânzarea erau ilegale atunci când a făcut aranjamentele. El relatează încântat povestea dramatică a acestei lovituri:

> În ziua de 10 mai a anului 1952, un profesor din Utrecht a luat trenul spre Bruxelles. Dar, fiind distrat, a coborât din tren la Tilborg, crezând că se află la Roosendaal şi astfel a pierdut legătura. Când a ajuns în cele din urmă la locul de întâlnire stabilit – o oarecare cafenea din Bruxelles –, cu două ore întârziere, l-a văzut pe intermediarul din Saint Idesbald – din apropiere de Coxye, undeva pe coasta belgiana – aşteptând încă la fereastră şi făcându-i amabil cu mâna. Profesorul a dat atunci mâna cu omul şi i-a înmânat un cec de 35 000 de franci elveţieni. În schimb, acesta i-a dat profesorului vreo 50 de papirusuri. Dar cum să faci să le treci peste graniţă fără complicaţii? Nu este uşor să ascunzi un asemenea pachet. Trebuie deci să rămâi cinstit, iar când oficialităţile vamale te întreabă: „Ce aveţi în acest

pachet?", să spui doar adevărul: „Un manuscris vechi". Atunci vameşul face un gest de total dezinteres şi te lasă să treci. Prin urmare, astfel a fost achiziţionat Codexul Jung.[34]

Odată stabilit dreptul de proprietate asupra manuscrisului în 1952 – douăsprezece codexuri şi jumătate la Muzeul Copt din Cairo şi cea mai mare parte a celui de-al treisprezecelea într-un seif din Zürich –, textele au devenit, pentru următorii douăzeci de ani, focarul unor intense rivalităţi personale între grupurile internaţionale de savanţi care îşi disputau accesul la ele.

Dr. Pahor Labib, care a preluat directoratul Muzeului Copt în 1952, a decis să păstreze un control strict asupra drepturilor de publicare. Publicarea unei prime ediţii definitive a unuia dintre aceste extraordinare texte originale – ca să nu mai vorbim despre întreaga colecţie – ar stabili reputaţia pe plan internaţional a savantului respectiv. Puţinii cărora dr. Labib le-a permis accesul la manuscrise şi-au protejat interesele, refuzând să lase pe oricine altcineva să le vadă. În 1961, directorul general al UNESCO, alertat de savanţii francezi asupra descoperirii, a insistat ca totul să fie publicat şi a propus înfiinţarea unei comisii internaţionale care să se ocupe de aceasta.[35] Arheologul scandinav Torgny Säve-Söderberg s-a adresat în scris la UNESCO, în numele său şi al altor savanţi, îndemnând această instituţie să intervină şi să pregătească o ediţie completă de fotografii ale tuturor manuscriselor, pentru a pune întreaga descoperire la dispoziţia numeroşilor oameni de ştiinţă din toată lumea care erau nerăbdători să le vadă.

Zece ani mai târziu, în 1972, primul volum al ediţiei fotografice a fost publicat în sfârșit. A urmat publicarea altor nouă volume între 1972 şi 1977, făcându-se astfel publice toate cele treisprezece codexuri. Deoarece întreprinderea unui asemenea important proiect tehnic în Egipt implica numeroase întârzieri, profesorul James Robinson, director al Institutului pentru Antichitate şi Creştinism, singurul membru american din comisia UNESCO, a organizat o echipă internaţională care să copieze şi să traducă cea mai mare parte a materialului. Robinson şi echipa sa au distribuit în mod confidenţial acest material savanților din întreaga lume, implicând astfel în cercetare numeroşi oameni şi punând efectiv capăt monopolului care controlase descoperirea. Am aflat pentru prima dată de descoperirile de la Nag Hammadi în 1965, când m-am înscris la programul pentru absolvenţi al Universităţii Harvard ca să studiez istoria creştinismului. Am fost fascinată să aud de această descoperire şi încântată când, în 1968, profesorul George MacRae, de la Harvard, a primit de la echipa lui Robinson transcrierea șapirografică. Deoarece publicaţiile oficiale nu apăruseră încă, fiecare pagină avea o ştampilă cu avertismentul:

> Acest material are ca scop doar studiul în particular de către persoane desemnate. Nici textul, nici traducerea sa nu pot fi publicate sau reproduse în nicio formă, integral sau parţial.

MacRae şi colegul său, profesorul Helmut Koester, şi-au încurajat studenţii să înveţe limba coptă pentru a începe cercetarea acestei extraordinare descoperiri. Fiind

convinsă că aceasta va revoluţiona înţelegerea tradiţională a originilor creştinismului, mi-am scris disertaţia la Harvard şi Oxford pe tema controversei dintre creştinismul gnostic şi cel ortodox. După primirea titlului de doctor la Harvard în 1970 şi acceptarea unui post universitar la Barnard College, de la Universitatea Columbia, m-am consacrat aproape exclusiv gnosticismului creştin timpuriu. După publicarea a două cărţi de specialitate pe această temă[36], am primit în 1975 subvenţii (de la American Council of Learned Societies şi American Philosophical Society), astfel că am putut să studiez manuscrisele de la Muzeul din Cairo şi să asist la Prima Conferinţă Internaţională de Studii Copte ţinută la Cairo. Acolo, asemeni altor oameni de ştiinţă, am fost iniţiată în secretele Muzeului Copt, uimită să descopăr că biblioteca ce adăposteşte manuscrisele este o singură cămăruţă din incinta muzeului. Zilnic, în timp ce copiii se jucau prin bibliotecă, iar îngrijitoarele spălau podeaua în jurul meu, lucram la masă, transcriind papirusurile. După ce văzusem doar fotografii alb-negru, originalele mi s-au părut surprinzător de frumoase: fiecare montat în plexiglas, scris cu cerneală neagră pe file brun-aurii. La Prima Conferinţă Internaţională, ţinută la Cairo când mă aflam și eu acolo, am susţinut o comunicare despre unul dintre manuscrise (*Dialogul Mântuitorului*)[37] şi chiar l-am întâlnit pe unul dintre intermediarii din al-Qasr care au vândut ilegal textul la Cairo.

Alăturându-mă echipei de oameni de ştiinţă, am participat la pregătirea primei ediţii complete în engleză, publicată în Statele Unite de editura Harper & Row în 1977. Doar cu

această publicare şi cu finalizarea ediţiei fotografice, planificată pentru tipărire în 1980, am depăşit, în fine, obstacolele puse în calea cunoaşterii publice de ceea ce profesorul Gérard Garitte de la Louvain numea „rivalităţi personale şi... pretenţii de a monopoliza documente ce aparţin doar ştiinţei, altfel spus, tuturor".[38]

&

În perioada în care am aflat de descoperire, gnosticismul intrase deja în atenția unui număr remarcabil de cercetări. Primii care i-au investigat pe gnostici au fost contemporanii lor ortodocşi. Încercând să demonstreze că gnosticismul era, în esenţa sa, necreştin, ei i-au plasat originile în filosofia greacă, în astrologie, în religiile misterice, magie, atribuindu-i chiar surse indiene. Deseori ei au subliniat şi satirizat elementele bizare care apar în unele forme de mitologie gnostică. Tertullian i-a ridiculizat pe gnostici pentru faptul că au creat cosmologii elaborate, cu ceruri multietajate asemenea unor blocuri de locuinţe, având „camerele clădite una peste alta şi atribuite fiecărui zeu prin tot atâtea scări câte erezii: Universul s-a transformat în camere de închiriat!"[39] La sfârşitul secolului al XIX-lea, când au fost descoperite puţinele surse gnostice originale menţionate mai sus, ele au incitat noi cercetări din partea oamenilor de ştiinţă. Marele istoric german Adolf von Harnack, bazându-se în studiile sale în special pe părinţii Bisericii, a considerat gnosticismul o erezie creştină. Scriind în 1894, Harnack a explicat că gnosticii, interpretând doctrina creştină în termenii filosofiei

greceşti, au devenit, într-un anume sens, „primii teologi creştini".[40] Dar în acest proces, a susţinut el, ei au deformat mesajul creştin şi au propagat forme false, hibride ale învăţăturii creştine – ceea ce el a numit „elenizarea acută a creştinismului".[41] Savantul britanic Arthur Darby Nock era de acord: gnosticismul, a spus el, a fost un fel de „platonism scăpat din frâie".[42]

Alţi istorici ai religiilor au obiectat. Departe de a fi o erezie creştină, au susţinut ei, gnosticismul a fost la origine o mişcare religioasă independentă. La începutul secolului al XX-lea, specialistul în Noul Testament, Wilhelm Bousset, care a pus gnosticismul pe seama unor vechi surse babiloniene şi persane, a declarat că:

> Gnosticismul este, înainte de toate, o mişcare pre-creştină cu propriile sale rădăcini. Prin urmare, el trebuie înţeles... în propriii săi termeni, şi nu ca o mlădiţă sau un produs al religiei creştine.[43]

Filologul Richard Reitzenstein era de acord cu acest aspect; dar el a mers mai departe, argumentând că gnosticismul provenea din vechile religii iraniene şi a fost influenţat de tradiţiile zoroastriene.[44] Alţii, între care M. Friedländer, susţineau că originea gnosticismului se află în iudaism: ereticii atacaţi de rabini în primele două secole, a spus Friedländer, erau gnostici evrei.[45] În 1934 – cu mai mult de zece ani înaintea descoperirilor de la Nag Hammadi – au apărut două cărţi noi şi importante. Profesorul Hans Jonas, abătându-se de la problema surselor istorice ale gnosticismului, şi-a pus întrebarea de unde provine

el din punct de vedere *existențial*. Jonas a sugerat că gnosticismul a apărut dintr-o anumită „atitudine în fața existenței". El a subliniat că apatia politică şi stagnarea culturală ale Imperiului Răsăritean, în primele două secole ale acestei ere, au coincis cu influxul de religie orientală în cultura elenistă. Potrivit analizei lui Jonas, mulţi oameni din acea epocă se simţeau profund alienaţi de lumea în care trăiau şi năzuiau după o salvare miraculoasă ca o evadare din constrângerile existenţei politice şi sociale. Folosind cu o intuiţie pătrunzătoare cele câteva surse de care dispunea, Jonas a reconstituit o viziune gnostică asupra lumii – o filosofie a pesimismului mundan combinată cu o încercare de autotranscendenţă.[46] O anumită versiune netehnică a cărţii sale, tradusă în engleză, rămâne chiar şi astăzi o introducere clasică.[47] Într-un epilog adăugat la a doua ediţie a acestei cărţi, Jonas a trasat o paralelă între gnosticism şi existenţialismul secolului al XX-lea, recunoscând că le datorează filosofilor existenţialişti, în special lui Heidegger, formarea interpretării sale asupra „religiei gnostice".[48]

Un alt savant, Walter Bauer, a publicat în 1934 o viziune foarte diferită a gnosticismului. Bauer a recunoscut că mişcarea creştină timpurie a fost cu mult mai diversă decât au dorit să arate sursele ortodoxe. Aşadar, scria Bauer,

> poate – și repet, poate – anumite manifestări ale vieţii creştine pe care autorii bisericeşti le-au repudiat iniţial ca „erezii" nu au fost deloc aşa, ci, cel puţin ici şi colo, au fost singurele forme ale noii religii; altfel spus, pentru acele regiuni, ele au fost pur şi simplu „creştinismul". Există, de asemenea, posibilitatea ca aderenţii lor... să fi privit cu ură şi dispreţ la ortodocşi, care pentru ei erau falşii credincioşi.[49]

Criticii lui Bauer, mai cu seamă savanţii britanici H. E. W. Turner[50] şi C. H. Roberts[51], i-au reproşat că a suprasimplificat situaţia şi a trecut cu vederea acele dovezi care nu se potrivesc cu teoria sa. Cu siguranţă că sugestia lui Bauer – conform căreia, în anumite grupuri creştine, cei numiţi mai târziu „eretici” formau majoritatea –, depăşeşte până şi pretenţiile gnosticilor înşişi: ei se caracterizau îndeobşte drept „cei puţini” în raport cu „cei mulţi” (*hoi polloi*). Dar Bauer, asemeni lui Jonas, a deschis noi căi în a gândi gnosticismul. Descoperirile de la Nag Hammadi din 1945 au iniţiat, după cum prevăzuse Doresse, o întreagă nouă epocă de cercetare. Prima şi cea mai importantă sarcină a fost păstrarea, editarea şi publicarea textelor. O echipă internaţională de savanţi – între care profesorii A. Guillaumont şi H. C. Puech din Franţa, G. Quispel din Olanda, W. Till din Germania şi Y. 'Abd al Masih din Egipt – a contribuit la publicarea *Evangheliei lui Toma* în 1959.[52] Mulţi dintre aceiaşi oameni de ştiinţă au lucrat împreună cu profesorii M. Malinine din Franţa, R. Kasser din Germania, J. Zandee din Olanda şi R. McL. Wilson din Scoţia, pentru editarea textelor din Codexul I. Profesorul James M. Robinson, secretar al Comitetului Internaţional pentru Codexurile de la Nag Hammadi, a organizat o echipă de savanţi din Europa, Canada şi Statele Unite care să editeze ediţia facsimil a fotografiilor[53], precum şi o ediţie ştiinţifică integrală în coptă şi engleză a tuturor textelor descoperite. Robinson a trimis copii după manuscrise şi traduceri colegilor săi din Berlin. Acolo, membrii *Berliner*

Arbeitskrei für koptisch-gnostische Schriften (Grupul de lucru din Berlin pentru Texte Gnostice Copte) – un cerc care include savanţi eminenţi precum profesorii H. M. Schenke, K. M. Fischer şi K. W. Tröger şi care colaborează şi cu alţii, între care E. Haenchen, W. Schmithals şi K. Rudolf – au pregătit ediţii ale textelor în coptă şi germană şi, de asemenea, numeroase comentarii, cărţi şi articole.

Ce ne poate spune această bogăţie de materiale noi despre gnosticism? Abundenţa textelor şi diversitatea lor au făcut generalizarea dificilă, iar consensul şi mai dificil. Admiţând acest lucru, majoritatea savanţilor sunt acum de acord că ceea ce numim „gnosticism" a fost o mişcare larg răspândită, cu originile în diverse tradiţii. Un mic număr de texte descriau acele ceruri multiple, cu parole magice pentru fiecare dintre ele, la care părinţii Bisericii care au criticat gnosticismul i-au făcut pe oamenii de ştiinţă să se aştepte; dar multe altele nu conţineau, în mod surprinzător, nimic de felul acesta. Mare parte din literatura descoperită la Nag Hammadi este incontestabil creştină; unele texte însă prezintă puţină influenţă creştină sau deloc; câteva provin în special din surse creştine (şi ar putea să nu fie deloc „gnostice"); altele recurg din plin la tradiţiile evreieşti. Din acest motiv, savantul german C. Colpe a contestat căutarea istoricilor după „originile gnosticismului".[54] Această metodă, insistă Colpe, duce la un regres potenţial infinit către nişte „origini" din ce în ce mai îndepărtate, fără a contribui prea mult la înţelegerea a ce este în realitate gnosticismul.

De curând mai mulţi oameni de ştiinţă au căutat impulsul care a dus la dezvoltarea gnosticismului nu în termenii originii sale culturale, ci în evenimente sau experienţe specifice. Profesorul R. M. Grant a sugerat că gnosticismul a apărut ca o reacţie la zdruncinarea concepţiilor religioase tradiţionale – iudaice şi creştine – după ce romanii au distrus Ierusalimul în anul 70 d.Hr[55] Quispel a propus că gnosticismul provine dintr-o „experienţă a sinelui" potenţial universală, proiectată în mitologia religioasă.[56] Jonas a oferit o schemă tipologică descriind gnosticismul ca pe un tip special de viziune filosofică asupra lumii.[57] Savantul britanic E. R. Dodds a caracterizat gnosticismul ca pe o mişcare ale cărei scrieri proveneau din experienţa mistică.[58] Gershom Scholem, eminentul profesor de mistică iudaică de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, este de acord cu Dodds că gnosticismul implică speculaţie şi practică mistică. Urmărind curentele ezoterice din cercurile rabinice contemporane cu dezvoltarea gnosticismului, Scholem le-a numit forme de „gnosticism iudaic".[59]

Astăzi, cei care investighează textele de la Nag Hammadi sunt mai puţin preocupaţi să construiască teorii cuprinzătoare, fiind mai degrabă interesați să analizeze în detaliu sursele dezgropate la Nag Hammadi. Există mai multe tipuri diferite de cercetare, fiecare investigând cu precădere acele grupuri specifice de texte adecvate scopurilor anchetei. Un tip de cercetare, preocupat de relaţia gnosticismului cu filosofia elenistă, se concentrează în primul rând asupra acelora dintre textele de la Nag Hammadi care exemplifică

respectiva relaţie. Printre cei care au contribuit la acest aspect al cercetării se află, de exemplu (pe lângă Hans Jonas), savanţii britanici A. D. Nock[60] şi A. H. Armstrong[61] şi oameni de ştiinţă americani ca profesorii Bentley Layton[62], de la Universitatea Yale, şi Harold Attridge, de la Southern Methodist University[63]. Profesorul Morton Smith, de la Universitatea Columbia, pe de altă parte, ale cărui cercetări curente au ca obiect istoria magiei, investighează acele surse care pun în evidenţă practicile magice.[64]

O a doua direcţie de cercetare investighează textele gnostice dintr-un punct de vedere literar şi formal-critic. Mare parte a acestei munci a fost iniţiată de J. M. Robinson şi H. Koester în cartea lor *Trajectories Through Early Christianity*[65]. Alţii au explorat bogatul simbolism al textelor gnostice. Savantul francez M. Tardieu, de pildă, a analizat miturile gnostice[66]; profesorul L. Schotroff a investigat relatările gnostice despre puterile răului.[67] Mulţi dintre colegii lor americani au contribuit, de asemenea, la analiza literară a surselor gnostice. Profesorul P. Perkins a investigat atât stilul[68], cât şi imaginile[69]; profesorul George MacRae a contribuit la înţelegerea metaforelor[70], miturilor[71] şi formei literare[72] gnostice; el şi alţii, între care Quispel şi profesorul B. A. Pearson, au arătat cum anumite mituri gnostice au la bază material tradiţional din iudaism.[73]

O a treia direcţie de cercetare (care adesea se suprapune cu a doua) explorează relaţia dintre gnosticism şi mediul său religios contemporan. În timp ce Scholem, MacRae, Quispel, Pearson (pentru a numi doar câţiva) au demonstrat că unele surse gnostice se referă extensiv la

tradiţia evreiască, alţii examinează întrebarea: Ce ne spun textele gnostice despre originile creştinismului? Între numeroşii savanţi implicaţi în această cercetare, pe lângă cei mai sus-menţionaţi, se numără profesorii R. M. Grant şi E. Yamauchi, în Statele Unite; R. McL. Wilson, în Scoţia; G. C. Stead şi H. Chadwick, în Anglia; W. C. van Unnik, în Olanda; H. Ch. Puech şi dr. S. Petrement, în Franţa; A. Orbe, în Spania; S. Arai, în Japonia; J. Ménard şi F. Wisse, în Canada şi, în Germania, pe lângă membrii Berliner Arbeitskreis, A. Böhlig şi dr. K. Koschorke. Deoarece propriile mele cercetări intră în această categorie (adică, gnosticism şi creştinism timpuriu), am ales cu precădere sursele creştine gnostice ca bază a acestei cărţi. În loc să analizez problema originilor gnosticismului, intenţionez să arăt aici felul cum formele gnostice de creştinism interacţionează cu ortodoxia şi ce ne spune acesta despre originile creştinismului însuşi.

Dată fiind cantitatea enormă de cercetări curente în domeniu, această schiţă este în mod necesar scurtă şi incompletă. Oricine doreşte să urmeze cercetarea în detaliu va găsi un ajutor nepreţuit în *Nag Hammadi Bibliography*, publicată de profesorul D. M. Scholer.[74] Ţinută la zi prin suplimente regulat publicate în revista *Novum Testamentum*, bibliografia lui Scholer citează în prezent aproape 4 000 de cărţi, ediţii, articole şi reviste publicate în ultimii treizeci de ani cu privire la cercetarea textelor de la Nag Hammadi.

Dar şi cele cincizeci şi două de scrieri descoperite la Nag Hammadi lasă doar să se întrevadă complexitatea mişcării creştine timpurii. Acum începem să ne dăm seama

că ceea ce numim creştinism şi identificăm drept tradiţie creştină reprezintă în realitate doar o mică selecţie de surse specifice, alese dintre zeci de alte surse. Cine a făcut această selecţie şi din ce motiv? De ce au fost celelalte scrieri excluse şi interzise ca fiind „erezie"? Ce le făcea să fie atât de periculoase? Acum, pentru prima oară, avem ocazia să aflăm câte ceva despre cea mai veche erezie creştină; pentru prima oară, ereticii pot vorbi în numele lor.

Creştinii gnostici au exprimat, fără îndoială, idei pe care ortodocşii le-au considerat odioase. De exemplu, unele dintre aceste texte gnostice pun la îndoială faptul că toată suferinţa, truda şi moartea sunt din pricina păcatului omenesc, care, în versiunea ortodoxă, murdărește creaţia de origine perfectă. Alţii vorbesc despre elementul feminin al divinităţii, preamărindu-l pe Dumnezeu ca Tată *şi* Mamă. Alţii încă sugerează că învierea lui Hristos trebuie înţeleasă simbolic, nu literal. Câteva texte radicale îi denunţă chiar ca fiind eretici pe creştinii catolici care, deşi „nu înţeleg misterul..., se laudă că misterul adevărului le aparţine doar lor".[75] Astfel de idei gnostice l-au fascinat pe psihanalistul C. G. Jung: el a crezut că acestea exprimă „cealaltă faţă a minţii" – gândurile spontane, inconştiente, pe care orice ortodoxie le cere adepţilor săi să le reprime.

Creştinismul ortodox, pe de altă parte, aşa cum îl defineşte crezul apostolic, conţine unele idei care multora dintre noi le par astăzi şi mai stranii. Crezul le cere, de exemplu, creştinilor să mărturisească faptul că Dumnezeu este perfect bun, deşi el a creat o lume care include suferinţa, nedreptatea şi moartea; că Iisus din Nazareth s-a

născut dintr-o mamă fecioară şi că, după ce a fost executat la ordinul procuratorului roman Pontius Pilat, el s-a ridicat din mormânt „în a treia zi". De ce Bisericile creştine nu doar că acceptă în unanimitate aceste concepţii surprinzătoare, dar le şi consideră ca fiind singura formă adevărată a doctrinei creştine? În mod tradiţional, istoricii ne-au spus că ortodocşii au combătut concepţiile gnostice din motive religioase şi filosofice. Fără îndoială că da; dar cercetarea nou-descoperitelor surse gnostice propune şi o altă dimensiune a controversei. Ea sugerează că aceste dezbateri religioase – probleme privind natura lui Dumnezeu sau a lui Hristos – au în acelaşi timp implicaţii sociale şi politice cruciale pentru dezvoltarea creştinismului ca religie instituţională. În termenii cei mai simpli, acele idei având implicaţii contrare respectivei dezvoltări au ajuns să fie calificate ca „erezie"; ideile care implicit o sprijineau au devenit „ortodoxe".

Studiind textele de la Nag Hammadi, împreună cu surse cunoscute de mai bine de o mie de ani din tradiţia ortodoxă, putem vedea cum religia şi politica se suprapun în dezvoltarea creştinismului. Putem vedea, de exemplu, implicaţiile *politice* ale unor doctrine ortodoxe precum învierea trupurilor şi cum concepţiile gnostice despre înviere presupun implicaţii contrare. Între timp, putem căpăta o perspectivă de o noutate surprinzătoare asupra originilor creştinismului.



SCRIPTURILE GNOSTICE
DE LA NAG HAMMADI

CAPITOLUL I

Controversa asupra învierii lui Hristos: eveniment istoric sau simbol?

„Iisus Hristos s-a ridicat din mormânt”. Cu această proclamaţie a început Biserica creştină. Acesta ar putea fi elementul fundamental al credinţei creştine; cu siguranţă că este cel mai radical. Alte religii celebrează cicluri ale naşterii şi ale morţii: creştinismul insistă asupra faptului că, într-un moment istoric unic, ciclul s-a inversat, și un om mort a revenit la viaţă! Pentru adepţii lui Iisus acesta a fost punctul de cotitură în istoria lumii, semnul apropierii sfârşitului ei. De atunci creştinii ortodocşi au mărturisit în crez că Iisus din Nazaret, „răstignit, mort şi îngropat”, a înviat „a treia zi”.[1] Azi mulţi recită acest crez fără să se gândească la ce spun, şi cu atât mai puţin crezând în el. Recent, o serie de pastori, teologi şi savanţi au contestat viziunea literală a Învierii. Pentru a justifica această doctrină, ei au subliniat atracţia psihologică pe care o exercită asupra temerilor şi a speranţelor noastre cele mai profunde; pentru a o explica, ei oferă interpretări simbolice. Dar mare parte din tradiţia timpurie insistă literal că un om – Iisus – a revenit la viaţă. Ce face ca aceste relatări creştine să fie extraordinare nu este pretenţia că prietenii săi l-au „văzut” pe Iisus după moartea sa – poveştile cu fantome,

halucinaţiile şi viziunile erau şi mai răspândite atunci decât acum –, ci faptul că au văzut o ființă omenească reală. La început, potrivit lui Luca, discipolii înşişi, în uluirea şi spaima resimţită la apariţia lui Iisus printre ei, au presupus că îi văd fantoma. Dar Iisus i-a provocat: „Pipăiţi-mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu". Cum ucenicii rămâneau neîncrezători, el a cerut ceva de mâncare şi, sub privirile lor uimite, a mâncat o bucată de peşte fript. Ideea este clară: nicio fantomă nu ar putea face aşa ceva.

Dacă ei ar fi spus că spiritul lui Iisus continuă să trăiască, supravieţuind morţii trupești, contemporanii ar fi putut considera povestea verosimilă. Cu cinci sute de ani înainte, discipolii lui Socrate au pretins că sufletul învăţătorului lor este nemuritor. Dar ce spuneau creştinii era diferit şi, în termeni obişnuiţi, cu totul neplauzibil. Finalitatea morţii, care dintotdeauna fusese o parte a experienţei omeneşti, era transformată. Petru îl pune în opoziţie pe regele David, care a murit şi a fost îngropat şi al cărui mormânt era bine-cunoscut, cu Iisus, care, deşi ucis, s-a ridicat din mormânt, „pentru că nu era cu putinţă să fie ţinut de ea", adică de moarte.[8] Luca spune că Petru a exclus interpretarea metaforică a evenimentului la care a fost martor: „[Noi] am mâncat şi am băut împreună cu El, după ce a înviat din morţi". [4]

Tertullian, un scriitor cu un talent strălucit (aprox. 190 d.Hr.), vorbind în numele majorităţii, defineşte poziţia ortodoxă: aşa cum Hristos s-a ridicat trupeşte din mormânt, fiecare credincios trebuie să aştepte învierea

trupului. El nu lasă loc pentru îndoială, căci nu vorbeşte, spune el, despre nemurirea sufletului: „Mântuirea sufletului cred că nu are nevoie de discuţii, căci aproape toţi ereticii, oricare ar fi forma sub care o acceptă, cel puţin nu o neagă".[5] Înviat este „acest trup, îmbibat cu sânge, clădit din oase, împânzit cu nervi, împletit cu vene, (un trup) care... a fost născut şi... moare, neîndoielnic omenesc".[6] Tertullian se aşteaptă ca ideea suferinţei, morţii şi învierii lui Hristos să-i şocheze pe cititorii săi; el insistă că „ea trebuie crezută, fiindcă este absurdă![7]

Totuşi, unii creştini – cei pe care el îi numeşte eretici – nu sunt de acord. Fără să nege Învierea, ei resping interpretarea literală; unii o găsesc „extrem de revoltătoare, respingătoare şi imposibilă". Creştinii gnostici interpretează Învierea în diverse moduri. Unii spun că persoana care are experienţa învierii nu îl întâlneşte pe Iisus revenit fizic la viaţă; mai degrabă, el se întâlneşte cu Hristos la un nivel spiritual. Aceasta se poate întâmpla în vise, transe extatice, viziuni sau în momente de iluminare spirituală. Dar ortodocşii condamnă toate aceste interpretări; Tertullian declară că oricine neagă Învierea *trupului* este eretic, nu creştin.

De ce adoptă tradiţia ortodoxă viziunea literală a Învierii? Problema devine şi mai complicată dacă examinăm ce spune Noul Testament în această privinţă. Unele relatări, precum povestea pe care am reprodus-o după Luca, spun cum Iisus se arată discipolilor săi sub forma cunoscută de ei din viaţa sa pământească; el mănâncă împreună cu ei şi îi îndeamnă să-l atingă, pentru a dovedi că „nu este

o fantomă". Ioan spune o poveste similară. Toma declară că el nu va crede că Iisus s-a ridicat cu adevărat din mormânt până ce nu va putea el însuşi să-l vadă şi să-l atingă. Când apare, Iisus îi spune lui Toma: „Adu-ţi degetul încoace şi uită-te la mâinile Mele şi adu-ţi mâna şi pune-o în coasta Mea, şi nu fi necredincios, ci credincios".[8] Dar alte povestiri, suprapuse în mod direct acestora, sugerează concepţii diferite despre Înviere. Luca şi Marcu sugerează amândoi că Iisus a apărut „într-alt chip"[9] – *nu* în forma sa pământească de mai înainte – celor doi discipoli care mergeau pe drumul către Emmaus. Luca spune că discipolii, adânc tulburaţi de moartea lui Iisus, au vorbit cu străinul, după câte se pare timp de mai multe ore. Ei l-au invitat la cină; când s-a aşezat alături de ei să binecuvânteze pâinea, l-au recunoscut dintr-odată ca fiind Iisus. În acea clipă „El S-a făcut nevăzut dinaintea lor"[10]. Ioan, de asemenea, plasează imediat înaintea povestirii lui „Toma necredinciosul" o alta, de natură complet diferită: Maria Magdalena, jelindu-l pe Iisus lângă mormântul acestuia, vede un om despre care crede că este grădinarul. Când el îi rosteşte numele, femeia recunoaşte imediat prezenţa lui Iisus, dar el îi porunceşte să *nu*-l atingă.[11]

Prin urmare, dacă unele dintre poveştile Noului Testament insistă pe viziunea literală a Învierii, altele duc ele însele la interpretări diferite. S-ar putea sugera că anumite persoane, în momente de mare tensiune emoţională, au avut brusc experienţa prezenţei lui Iisus. Experienţa lui Pavel poate fi tălmăcită în felul acesta. În timp ce călăto-

rea pe drumul spre Damasc, cu intenţia de a-i aresta pe creştini, „deodată a strălucit o lumină din cer în jurul lui. El a căzut la pământ”, auzind vocea lui Iisus care îl mustra pentru plănuita persecuţie.[12] O anumită versiune a poveştii spune că „oamenii care-l însoţeau au rămas încremeniţi; auzeau în adevăr glasul, dar nu vedeau pe nimeni”[13]; o alta afirmă exact contrariul (aşa cum povesteşte Luca, Pavel a spus că „cei ce erau cu mine au văzut bine lumina şi s-au înfricoşat; dar n-au auzit glasul Celui ce vorbea”).[14] Bineînţeles că, mai târziu, Pavel însuşi a apărat învăţătura despre Înviere ca fiind fundamentală pentru credinţa creştină. Dar, deşi discuţia sa este adesea interpretată ca argument pentru învierea corporală, el concluzionează cu urmatoarele cuvinte: „Ce spun eu, fraţilor, este că nu poate carnea şi sângele să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu şi că putrezirea [altfel spus, corpul muritor] nu poate moşteni neputrezirea”.[15] Pavel descrie Învierea ca pe „un mister”[16], transformarea de la existenţa fizică la cea spirituală.

Dacă relatările din Noul Testament suportă o diversitate de interpretări, de ce au insistat creştinii ortodocşi din secolul al II-lea pe o viziune literală a Învierii şi le-au respins pe toate celelalte drept eretice? Sugestia mea este că nu putem răspunde la această întrebare atât timp cât considerăm doctrina numai în termenii conţinutului ei religios. Dar, dacă examinăm efectul ei practic asupra mişcării creştine, vedem, în mod paradoxal, că doctrina învierii corporale îndeplineşte, de asemenea, o funcţie *politică* esenţială: ea legitimează autoritatea anumitor oameni care pretind să exercite conducerea exclusivă a

Bisericilor ca succesori ai apostolului Petru. Din secolul al II-lea, doctrina a servit la validarea succesiunii apostolice a episcopilor, baza autorităţii papale până în ziua de azi. Creştinii gnostici, care interpretau Învierea în alte moduri, aveau o mai redusă pretenţie la autoritate: când pretind întâietatea față de ortodocşi, sunt denunţaţi ca fiind eretici.

Această autoritate politică şi religioasă a cunoscut o dezvoltare întru totul remarcabilă. Aşa cum am menționat, diverse forme de creştinism au înflorit în primii ani ai mişcării creştine. Sute de învăţători rivali pretindeau fiecare că predau „adevărata doctrină a lui Iisus", denunţându-se unul pe altul ca fiind impostori. Creştinii din Bisericile răspândite din Asia Mică până în Grecia, Ierusalim şi Roma s-au despărţit în facţiuni care se certau pentru conducerea Bisericii. Cu toţii pretindeau că reprezintă „tradiţia autentică".

Cum puteau creştinii să soluţioneze astfel de pretenţii contradictorii? Iisus însuşi era singura autoritate recunoscută de toţi. Chiar în timpul vieţii sale, în măruntele grupuri care străbăteau Palestina împreună cu el, nimeni nu a contestat şi nimeni nu s-a opus autorităţii lui Iisus. Conducător independent şi dogmatic, Iisus a condamnat astfel de tendinţe în rândul adepţilor săi. Marcu relatează că, atunci când Iacob şi Ioan au venit la el în particular ca să-i ceară poziţii privilegiate în administraţia sa, el s-a pronunţat cu asprime împotriva ambiţiei lor:

> Ştiţi că cei priviţi drept cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele, şi mai-marii lor le poruncesc cu stăpânire. Dar între

> voi să nu fie aşa. Ci oricare ar vrea să fie mai-mare între voi să fie slujitorul vostru; şi oricare ar vrea să fie cel dintâi între voi să fie robul tuturor.[17]

După execuţia lui Iisus, adepţii săi s-au risipit, copleşiţi de durere şi înfricoşaţi pentru propria lor viaţă. Mulţi au admis că duşmanii lor aveau dreptate: mişcarea murise odată cu învăţătorul lor. Dintr-odată, veşti uimitoare electrizează grupul. Luca spune că ei au aflat că „a înviat Domnul cu adevărat şi s-a arătat lui Simon [Petru]!”[18] Ce i-a spus el lui Petru? Relatarea lui Luca a sugerat creştinilor din generaţiile ulterioare că l-a numit pe Petru ca succesor, delegându-i conducerea. Matei spune că încă din timpul vieţii Iisus a hotărât că Petru, „piatra”, urma să fie temelia viitoarei instituţii.[19] Singur Ioan pretinde că redă spusele lui Hristos cel Înviat: el i-a zis lui Petru că trebuia să ia locul lui Iisus ca „păstor” al turmei.[20]

Indiferent de adevărul acestei afirmații, nu o putem nici verifica, nici respinge doar pe temeiuri istorice. Nu dispunem decât de mărturii indirecte, de la credincioşi care o susţin şi de la sceptici care o neagă. Dar ceea ce cunoaştem ca fapt istoric este că anumiţi discipoli – mai cu seamă Petru – *au pretins* că Învierea s-a produs. Mai important, cunoaştem rezultatul: la scurt timp după moartea lui Iisus, Petru şi-a asumat răspunderea grupului în calitate de conducător şi purtător de cuvânt al său. Potrivit lui Ioan, el primise autoritatea de la singura sursă recunoscută de grup: de la Iisus însuşi, care acum vorbea de dincolo de mormânt.

Ce legătură exista între grupul adunat în jurul lui Iisus şi organizaţia universală care la 170 de ani după moartea

sa evoluase într-o ierarhie întreită, de episcopi, preoţi şi diaconi? Creştinii din generaţiile de mai târziu susţineau pretenţia revenirii la viaţă a lui Iisus! Savantul german Hans von Campenhausen spune că, deoarece „Petru a fost primul căruia Iisus i s-a arătat după Înviere” [21], el a devenit primul conducător al comunităţii creştine. Putem pune la îndoială afirmaţia lui Campenhausen pe baza dovezilor din Noul Testament: evangheliile lui Marcu şi Ioan o numesc pe Maria Magdalena, nu pe Petru, ca primul martor al Învierii.[22] Dar Bisericile ortodoxe, care se revendică de la Petru, au susținut tradiţia – adoptată până în prezent de catolicism şi de unele Biserici protestante – că Petru a fost „primul martor al Învierii” şi prin urmare conducătorul legitim al Bisericii. Încă din secolul al II-lea, creştinii şi-au dat seama de potenţialele consecinţe politice ale faptului de a-l fi „văzut pe Domnul Înviat”: în Ierusalim, unde Iacob, fratele lui Iisus, concura cu succes la autoritatea lui Petru, o tradiţie susţinea că Iacob, nu Petru (şi cu siguranţă nu Maria Magdalena), a fost „primul martor al Învierii”.

Mărturiile din Noul Testament indică faptul că Iisus li s-a arătat multor altora în afară de Petru – Pavel spune că odată el s-a arătat la cinci sute de oameni simultan. Dar, începând din secolul al II-lea, Bisericile ortodoxe au elaborat concepţia potrivit căreia doar *anumite* apariţii de după Înviere au conferit cu adevărat autoritate acelora care le-au fost martori. Este vorba despre apariţiile lui Iisus în faţa lui Petru şi a „celor unsprezece” (discipolii, mai puţin Iuda Iscariotul, care-l trădase pe Iisus şi s-a sinucis).[23] Ortodocşii au pus accent pe relatarea din Matei, care spune cum Iisus

cel Înviat i-a anunţat pe „cei unsprezece" că autoritatea sa a atins de acum proporţii cosmice: „Toată puterea Mi-a fost dată în cer şi pe pământ".[24] Luca, de asemenea, arată că, deşi mulţi alţii l-au cunoscut pe Iisus şi au fost chiar martorii Învierii sale, numai „cei unsprezece" au avut poziţia de martori *oficiali* – devenind astfel conducători oficiali ai întregii comunităţi. Luca povesteşte că Petru, acţionând ca purtător de cuvânt al grupului, a propus ideea că, întrucât Iuda Iscariotul trădase, trebuia ca un al doisprezecelea om să-i „ia slujba" acum vacantă, refăcând grupul „celor doisprezece"[25]. Dar pentru a primi o parte din autoritatea discipolilor, Petru a declarat că el trebuie să fie

> dintre cei ce ne-au însoţit în toată vremea în care a trăit Domnul Iisus între noi, cu începere de la botezul lui Ioan până în ziua când S-a înălţat El de la noi, *să fie rânduit, unul care să ne însoţească drept martor al Învierii Lui.*[26]

Matei, care îndeplinea aceste condiţii, a fost ales şi „numărat împreună cu cei unsprezece apostoli".[27]

Patruzeci de zile mai târziu, după ce a încheiat transferul puterii, Domnul Înviat şi-a retras brusc prezenţa corporală dintre ei şi s-a înălţat la cer sub privirile lor uluite.[28] Luca, povestind întâmplarea, o consideră un eveniment memorabil. De acum înainte, cât va mai dura lumea, nimeni nu va mai avea parte de prezenţa reală a lui Hristos precum cei doisprezece discipoli în timpul vieţii sale şi patruzeci de zile după moartea sa. După acel moment, aşa cum îl povesteşte Luca, alţii au putut să comunice cu Hristos doar în forme mai puţin directe. Luca admite

că Ştefan a avut o viziune a lui Iisus „stând în picioare la dreapta lui Dumnezeu”[29]; că Pavel l-a întâlnit prima oară pe Iisus într-o viziune impresionantă, iar mai târziu într-o transă[30] (Luca pretinde că-i reproduce cuvintele: „După ce m-am întors la Ierusalim, pe când mă rugam în Templu, am căzut într-o răpire sufletească şi L-am văzut pe Domnul care îmi vorbea”[31]). Cu toate acestea, din relatarea lui Luca reiese că aceste incidente nu se pot compara cu evenimentele originale atestate de Cei Doisprezece. În primul rând, ele s-au întâmplat unor persoane care *nu* se numărau printre Cei Doisprezece. În al doilea rând, s-au întâmplat numai *după* ascensiunea corporală a lui Iisus la ceruri. În al treilea rând, deşi viziunile, visele şi transele extatice manifestau urme ale prezenţei spirituale a lui Hristos, experienţa Celor Doisprezece era complet diferită. Doar ei, cunoscându-l pe Iisus în tot timpul vieţii sale, puteau depune mărturie despre acele unice evenimente pe care le-au cunoscut nemijlocit şi despre învierea cuiva care a murit şi a revenit pe de-a–ntregul, fizic, printre ei.[32]

Orice am crede despre istoricitatea relatării ortodoxe, îi putem admira ingeniozitatea. Căci această teorie – anume că întreaga autoritate derivă de la o anumită experienţă a apostolilor privitoare la Hristos cel Înviat, o experienţă încheiată acum pentru totdeauna – poartă implicaţii enorme pentru structura politică a comunităţii. În primul rând, aşa cum a arătat savantul german Karl Holl, ea restrânge cercul conducător la un mic grup de persoane, ai cărui membri deţin o poziţie de incontestabilă autoritate.[33] În al doilea rând, ea sugerează că numai apostolii au dreptul

să investească viitorii conducători care să le succeadă.[34] Creştinii din secolul al II-lea s-au folosit de relatarea lui Luca pentru a pune temelia unei succesiuni la conducere specifică şi restrictivă pentru toate generaţiile viitoare de creştini. Orice potenţial conducător al comunităţii va trebui să-şi tragă sau să pretindă că-şi trage autoritatea de la aceiaşi apostoli. Cu toate acestea, potrivit concepţiei ortodoxe, niciunul nu poate pretinde vreodată să le egaleze autoritatea, cu atât mai puţin să o conteste. Ceea ce apostolii au trăit şi mărturisit, succesorii lor nu pot verifica, ei trebuie doar să creadă, să protejeze şi să transmită generaţiilor viitoare mărturia apostolilor.[35]

Teoria aceasta s-a bucurat de un extraordinar succes: timp de aproape 2 000 de ani, creştin-ortodocşii au acceptat opinia conform căreia numai apostolii deţin autoritatea religioasă definitivă şi că singurii lor moştenitori legitimi sunt preoţii şi episcopii, a căror hirotonisire are la origine aceeaşi succesiune apostolică. Chiar şi astăzi papa şi-o revendică – odată cu primatul pe care îl pretinde asupra celorlalţi – de la Petru însuşi, „primul dintre apostoli", întrucât a fost „primul martor al Învierii".

Dar creştinii gnostici au respins teoria lui Luca. Unii dintre ei au numit concepţia literală despre Înviere „credinţa proştilor".[36] Învierea, insistau ei, nu a fost un eveniment unic din trecut: în schimb, ea simbolizează felul cum poate fi trăită în actualitate prezenţa lui Hristos. Importantă nu era vederea literală, ci viziunea spirituală.[37] Ei au arătat că mulţi dintre cei care au fost martori la evenimentele din viaţa lui Iisus au rămas orbi la semnificaţia

acestora. Discipolii înşişi au înţeles adesea greşit spusele lui Iisus: cei care au anunţat revenirea fizică la viaţă a învăţătorului lor mort au confundat un adevăr spiritual cu un eveniment real.[38] Dar adevăratul discipol se poate să nu-l fi văzut niciodată pe Iisus pământesc, fiind născut la vreme nepotrivită, cum spune Pavel despre sine însuşi.[39] Dar incapacitatea fizică poate deveni un avantaj spiritual: astfel de persoane, precum Pavel, pot avea prima întâlnire cu Hristos la nivelul experienţei interioare.

Cum este experimentată prezenţa lui Hristos? Autorul *Evangheliei Mariei*, unul dintre puţinele texte gnostice descoperite înainte de Nag Hammadi, interpretează apariţiile Învierii ca viziuni avute în vise sau transe extatice. Această evanghelie gnostică aminteşte de tradiţiile consemnate de Marcu şi Ioan conform cărora Maria Magdalena a fost prima care l-a văzut pe Iisus Înviat.[40] Ioan spune că Maria l-a văzut pe Iisus în dimineaţa Învierii sale, celorlalţi discipoli El arătându-li-se doar mai târziu, în seara aceleiaşi zile.[41] Conform cu *Evanghelia Mariei*[i], Maria Magdalena, văzându-l pe Domnul într-o viziune, l-a întrebat: „Cum vede acela care are o viziune? [Prin mijlocirea] sufletului [sau] a spiritului?"[42] El a răspuns că vizionarul percepe prin mijlocirea minţii. *Apocalipsa lui Petru*, descoperită la Nag Hammadi, povesteşte cum Petru, adâncit în transă, l-a văzut pe Hristos, care i-a explicat: „Eu sunt spiritul intelectual, plin de lumină strălucitoare".[43] Relatările gnostice menţionează adesea cum subiecţii reacţionează

---

[i] Vezi în acest sens *Evanghelia după Maria* în cartea *Evanghelii gnostice*, publicată la Editura Herald, 2018. (*N. red.*)

la prezenţa lui Hristos cu emoţii intense: spaimă, veneraţie, suferinţă şi bucurie.

Cu toate acestea autorii gnostici nu descalifică viziunile ca fantezii sau halucinaţii. Ei respectă – chiar cinstesc – astfel de experienţe, prin care intuiţia spirituală permite pătrunderea în natura realităţii. Un învăţător gnostic, al cărui *Tratat despre Înviere*, o scrisoare adresată discipolului său Rheginos, a fost găsit la Nag Hammadi, spune: „Să nu consideri că Învierea este o arătare [*phantasia*; literal: «fantezie»]". Nu este o arătare; mai degrabă este ceva real. În schimb, continuă el, „s-ar cuveni să susţinem că lumea este o arătare, mai curând decât Învierea".[44] Asemeni unui maestru budist, învăţătorul lui Rheginos, el însuşi anonim, continuă explicând că existenţa umană obişnuită este moarte spirituală. Dar Învierea este momentul Iluminării: „Este... revelaţia a ce există cu adevărat... şi migraţia (*metabole* – schimbare, tranziţie) într-o stare nouă".[45] Oricine înţelege acest lucru capătă viaţă spirituală. Aceasta înseamnă, declară el, că poţi fi „Înviat din morţi" chiar acum: „Eşti tu – tu cel adevărat – doar putreziciune?... De ce nu-ţi examinezi propriul sine, ca să vezi că te-ai înălţat?"[46] Un alt text de la Nag Hammadi, *Evanghelia lui Filip*, exprimă aceeaşi viziune, ridiculizându-i pe creştinii ignoranţi care interpretează Învierea literal. „Cei care spun că mai întâi vor muri şi apoi se vor ridica greşesc".[47] În loc de aceasta ei trebuie „să primească Învierea cât timp sunt în viaţă". Autorul spune cu ironie că, într-un anumit sens, deci, este evident „că este necesar să Învii «în acest trup»", de vreme ce totul există în el![48]

Ce i-a interesat pe aceşti gnostici cu mult mai mult decât nişte evenimente din trecut atribuite lui „Iisus cel istoric" a fost posibilitatea întâlnirii lui Iisus cel Înălţat în prezent.[49] *Evanghelia Mariei* ilustrează contrastul dintre punctele de vedere ortodox şi cel gnostic. Expunerea aminteşte de relatarea lui Marcu:

> Iisus, după ce a Înviat, în dimineaţa zilei dintâi a săptămânii, S-a arătat mai întâi Mariei Magdalena... Ea s-a dus şi a dat de ştire celor ce fuseseră împreună cu El, care plângeau şi se tânguiau. Când au auzit ei că este viu şi că a fost văzut de ea, n-au crezut-o.[50]

În deschidere la *Evanghelia Mariei*, discipolii jelesc moartea lui Iisus şi sunt îngroziţi pentru propriile lor vieţi. Atunci Maria Magdalena se ridică să-i încurajeze, aducându-le aminte de prezenţa continuă a lui Iisus printre ei: „Nu plângeţi, nu fiţi mâhniţi şi nu vă îndoiţi; căci îndurarea sa va fi cu voi pe deplin şi vă va ocroti".[51] Petru o invită pe Maria „să ne spună cuvintele Mântuitorului de care îşi aduce aminte".[52] Dar spre surprinderea lui Petru, Maria nu povesteşte episoade din trecut: în loc de aceasta, ea lămureşte că tocmai l-a văzut pe Domnul într-o viziune primită prin mijlocirea minţii şi continuă relatând ce i-a dezvăluit el. Când Maria a încheiat,

> a rămas tăcută, căci până aici îi vorbise Mântuitorul. Dar Andrei a răspuns zicându-le fraţilor: „Puteţi spune ce vreţi despre vorbele ei. Eu, unul, însă nu cred că Mântuitorul a spus asta. Căci fără doar şi poate sunt nişte învăţături tare ciudate!"[53]

Petru este de acord cu Andrei, ridiculizând ideea că Maria l-ar fi văzut cu adevărat pe Domnul în viziunea ei. După care, continuă povestea,

> Maria a plâns şi i-a spus lui Petru: „Ce crezi tu, fratele meu Petru? Crezi că am născocit eu însămi acestea în inima mea? Crezi că spun minciuni despre Mântuitor?" Levi a răspuns zicând lui Petru: „Petre, tu totdeauna ai avut o fire aprinsă... Dacă Mântuitorul a învrednicit-o, cine eşti tu să o respingi!"[54]

În cele din urmă Maria, dezvinovăţită, se alătură celorlalţi apostoli care merg să predice. Petru, reprezentând după câte se pare poziţia ortodoxă, se întoarce cu gândul la evenimentele din trecut, neîncrezător faţă de cei care „îl văd pe Domnul" în viziuni: Maria, reprezentându-i pe gnostici, pretinde că are experienţa prezenţei sale neîntrerupte.[55]

Aceşti gnostici au recunoscut că teoria lor, asemeni celei ortodoxe, poartă implicaţii politice. Ea sugerează că oricine „îl vede pe Domnul" în viziuni lăuntrice poate pretinde că propria sa autoritate (sau a ei) o egalează sau o depăşeşte pe a Celor Doisprezece şi a succesorilor lor. Să ne gândim la implicaţiile politice ale *Evangheliei Mariei*: Petru şi Andrei, reprezentându-i aici pe conducătorii grupului ortodox, o acuză pe Maria – gnostica – de faptul că doar a pretins că l-a văzut pe Domnul, cu scopul de a justifica ideile ciudate, ficţiunile şi minciunile inventate de ea şi atribuite inspiraţiei divine. Mariei îi lipseşte, din punct de vedere ortodox, acreditarea corespunzătoare pentru a conduce: ea nu este unul dintre cei „doisprezece". Dar, aşa cum Maria îl înfruntă pe Petru, gnosticii care o

iau drept prototip al lor contestă autoritatea acelor preoţi şi episcopi ce se pretind succesorii lui Petru.

Ştim că învăţătorii gnostici îi provocau pe cei ortodocşi exact în acest mod. În timp ce, potrivit lor, ortodocşii se bazau numai pe învăţătura publică, ezoterică oferită de Iisus şi apostoli „celor mulţi”, creştinii gnostici pretindeau să ofere, în plus, învăţătura lor *secretă*, cunoscută doar celor puţini.[56] Învăţătorul şi poetul gnostic Valentinus (aprox. 140 d.Hr.) arată că, încă din timpul vieţii sale, Iisus le-a împărtăşit discipolilor săi anumite mistere, pe care le-a ţinut secrete pentru ceilalţi.[57] Potrivit cu evanghelia neotestamentară a lui Marcu, Iisus le-a spus discipolilor:

> „Vouă”, le-a zis El, „v-a fost dat să cunoaşteţi taina Împărăţiei lui Dumnezeu; dar pentru cei ce sunt afară din numărul vostru, toate lucrurile sunt înfăţişate în pilde; pentru ca, măcar că privesc, să privească şi să nu vadă şi măcar că aud, să audă şi să nu înţeleagă, decât dacă se întorc la Dumnezeu şi să li se iartă păcatele”.[58]

Matei, de asemenea, relatează că, atunci când Iisus vorbea în public, o făcea numai în parabole; când discipolii l-au întrebat asupra motivului, el a răspuns: „Pentru că vouă v-a fost dat să cunoaşteţi tainele [*mysteria*; literal, «misterele»] Împărăţiei cerurilor, iar lor nu le-a fost dat”.[59] Potrivit gnosticilor, unii dintre discipoli, urmându-i instrucţiunile, au păstrat secretă învăţătura ezoterică a lui Iisus: aceasta ei au predat-o numai în particular, anumitor persoane care s-au dovedit mature din punct de vedere spiritual şi prin urmare calificate pentru „iniţierea în *gnoză*”, altfel spus, în cunoaşterea secretă.

Ulterior crucificării, învățătorii gnostici pretindeau că Hristos cel Înviat continua să se arate anumitor discipoli, dezvăluindu-le, prin viziuni, perspective noi asupra misterelor divine. Pavel, referindu-se indirect, la persoana a treia, la sine însuşi, spune că a fost „ridicat până în al treilea cer – dacă am fost în trup sau fără trup, nu ştiu". Acolo, într-o transă extatică, „a auzit cuvinte care nu se pot spune şi pe care nu-i este îngăduit omului să le rostească"[60]. Prin comunicarea sa spirituală cu Hristos, Pavel a descoperit „mistere ascunse" şi „înţelepciunea secretă", pe care, explică el, le împărtăşeşte numai acelor creştini consideraţi de el „maturi"[61], dar nu oricui. Mulţi specialişti contemporani în Biblie, ei înşişi ortodocşi, l-au urmat pe Rudolph Bultmann, care insistă că Pavel vrea, de fapt, să spună altceva în acest pasaj.[62] Aceştia argumentează că Pavel *nu* pretinde să posede o tradiţie secretă; o astfel de pretenţie l-ar face să pară prea „gnostic". Recent, profesorul Robin Scroggs a adoptat poziţia contrară, arătând că Pavel spune clar că *are* o înţelepciune secretă.[63] Creştinii gnostici din vremurile vechi au ajuns la aceeaşi concluzie. Valentinus, poetul gnostic care a plecat din Egipt să predea la Roma (aprox. 140 d.Hr.), pretindea chiar că a aflat el însuşi învăţătura secretă a lui Pavel de la Theudas, unul dintre discipolii acestuia.

Adepţii lui Valentinus afirmă că doar propriile lor evanghelii şi revelaţii dezvăluie acele învăţături secrete. Scrierile acestea povestesc nenumărate istorii despre Hristos cel Înviat – fiinţa spirituală pe care a reprezentat-o Iisus –, o figură care i-a fascinat cu mult mai mult

decât simpla făptură omenească Iisus, obscurul rabin din Nazaret. Din acest motiv, scrierile gnostice inversează adesea tiparul evangheliilor Noului Testament. În loc să povestească viaţa lui Iisus biografic, de la naştere până la moarte, relatările gnostice încep de la celălalt capăt, cu povestiri despre Hristosul spiritual care li se arată discipolilor. *Apocriful lui Ioan*, de exemplu, începe cu relatarea lui Ioan despre moartea, „în mare mâhnire", a lui Iisus:

> De îndată... [cerurile s-au deschis şi întreaga] creaţie [care este] sub ceruri a strălucit şi [lumea] a fost zguduită. [Mi-a fost frică şi] am văzut în lumină [un copil]... în timp ce priveam, el a devenit precum un bătrân. După care [şi-a schimbat] înfăţişarea din nou, devenind precum o slugă... Am văzut... o [imagine] cu multe forme în lumină... [64]

În timp ce se minuna, prezenţa a vorbit:

> „Ioan, Io[a]n, de ce te îndoieşti şi de ce te temi? Căci doară nu-ţi este necunoscut chipul acesta?... Nu te teme! Eu sunt cel care [este cu tine] mereu... [Am venit să te învăţ] cele ce sunt şi [cele ce au fost] şi cele ce vor [fi]... "[65]

Scrisoarea lui Petru către Filip, descoperită tot la Nag Hammadi, relatează că, după moartea lui Iisus, discipolii se rugau pe Muntele Măslinilor când:

> o mare lumină a apărut, astfel că muntele strălucea de vederea aceluia care s-a arătat. Şi o voce i-a strigat spunându-le: „Ascultaţi... Eu sunt Iisus Hristos care este cu voi pentru totdeauna".[66]

Atunci, cum discipolii îl întreabau despre tainele universului, „o voce a ieşit din lumină" şi le-a răspuns.

Înţelepciunea lui Iisus Hristos spune o poveste similară. Şi aici discipolii sunt adunaţi pe un munte după moartea lui Iisus, când „li s-a arătat Răscumpărătorul, nu în forma sa originală, ci în spiritul nevăzut. Dar apariţia sa era a unui mare înger de lumină". Răspunzând uimirii şi spaimei lor, el zâmbeşte şi se oferă să-i înveţe „secretele [*mysteria*; literal, «mistere»] planului sfânt" al universului şi destinul său.[67] Însă contrastul cu viziunea ortodoxă este izbitor.[68] Iisus nu apare aici în forma omenească obişnuită cunoscută discipolilor şi cu siguranţă nu în formă *corporală*. El se înfăţişează ca o prezenţă luminoasă care vorbeşte din lumină sau adoptă forme multiple. *Evanghelia lui Filip* reia aceeaşi temă:

> Iisus s-a înfăţişat fiecăruia în taină, căci nu s-a arătat în felul [în care] era, ci în felul în care [ei ar fi] în stare să-l vadă. El s-a [arătat tuturor. S-a arătat] celui mare ca mare (şi) celui mic ca mic.[69]

Discipolului imatur Iisus îi apare ca un copil; celui matur ca un bătrân, simbol al înţelepciunii. După spusele învăţătorului gnostic Theodotus, „fiecare persoană îl recunoaşte pe Domnul în felul său, iar nu toţi deopotrivă".[70] Conducătorii ortodocşi, între care şi Irenaeus, i-au acuzat pe gnostici de fraudă. Texte precum cele descoperite la Nag Hammadi – *Evanghelia lui Toma*, *Evanghelia lui Filip*, *Scrisoarea lui Petru către Filip* şi *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan* – dovedeau, potrivit lui Irenaeus, că ereticii încercau să facă să treacă drept „apostolice" lucruri inventate de ei. Astfel, el declară că adepţii învăţătorului gnostic Valentinus, fiind „peste măsură de îndrăzneţi",

> răspândesc propriile lor compuneri, lăudându-se totodată că au mai multe evanghelii decât există în realitate...; ei nu au cu adevărat vreo evanghelie care să nu fie plină de blasfemii. Căci ceea ce au făcut cunoscut... se deosebeşte întru totul de ce ne-a fost transmis de la apostoli.[71]

Dovada validităţii celor patru evanghelii, spune Irenaeus, este faptul că *au fost* scrise de discipolii lui Iisus şi de adepţii acestora, care au fost martorii personali ai evenimentelor descrise. Unii specialişti de astăzi în domeniul biblic, au contestat această opinie: puţini mai cred acum că evangheliile neotestamentare au fost scrise de contemporani ai lui Iisus. Deşi Irenaeus, care apără legitimitatea lor exclusivă, a insistat că ele au fost scrise de discipolii nemijlociţi ai lui Iisus, noi nu ştim, practic, nimic despre persoanele care le-au alcătuit şi pe care le numim Matei, Marcu, Luca şi Ioan. Ştim doar că aceste scrieri sunt atribuite unor apostoli (Matei şi Ioan) sau discipoli ai lor (Marcu şi Luca).

În acelaşi fel, autorii gnostici au atribuit scrierile lor secrete diverşilor discipoli. Asemeni celor care au scris evangheliile Noului Testament, este posibil ca ei să fi primit o parte a materialelor din tradiţii anterioare. Dar, în alte cazuri, acuzaţia că gnosticii au inventat ei înşişi cele scrise conţine un anume adevăr: unii au recunoscut în mod deschis că *gnoza* lor provine din experienţa proprie.

Cum ar fi putut, de exemplu, un creştin din secolul al II-lea să scrie *Cartea Secretă a lui Ioan*? Ni-l putem închipui pe autor în situaţia pe care o atribuie lui Ioan la începutul cărţii: tulburat de îndoieli, el începe să cugete la

semnificaţia misiunii şi a destinului lui Iisus. În decursul unor asemenea interogaţii lăuntrice, răspunsurile se pot ivi spontan în minte; este posibil să apară modele create de imagini dinamice. Persoana care înţelege acest proces nu în termenii psihologiei moderne, ca activitate a imaginaţiei sau a inconştientului, ci în termeni religioşi, ar putea percepe toate acestea ca forme de comunicare spirituală cu Hristos. Văzând propria sa comuniune cu Hristos ca pe o continuare a experienţei apostolilor, autorul, atunci când pune „dialogul" în formă literară, le poate foarte bine atribui acestora rolul celor care întreabă. Puţini dintre contemporanii săi – cu excepţia ortodocşilor, consideraţi de el „minţi prozaice" – l-ar acuza de contrafacere; mai curând, titlurile acestor lucrări arată că ele au fost scrise „în spiritul" lui Ioan, Maria Magdalena, Filip sau Petru.

Atribuirea unei anumite scrieri unui anumit apostol poate, de asemenea, avea o semnificaţie simbolică. Titlul de *Evanghelia Mariei* sugerează că revelaţia ei provine dintr-o comuniune directă, intimă cu Mântuitorul. Sugestia unei relaţii erotice dintre El şi Maria Magdalena poate indica pretenţii de comuniune mistică; pe tot parcursul istoriei, mistici din numeroase tradiţii au ales metafore sexuale pentru a-şi descrie experienţele. Titluri ca *Evanghelia lui Toma* și *Cartea lui Toma Necredinciosul* (atribuită „fratelui geamăn al lui Iisus) ar putea să sugereze că „tu, cititorul, eşti fratele geamăn al lui Iisus". Oricine ajunge să înţeleagă aceste cărţi descoperă, asemenea lui Toma, că Iisus este „geamănul" său, „alter ego-ul" său spiritual. Cuvintele lui Iisus către Toma se adresează deci cititorului:

> Întrucât s-a spus că eşti geamănul şi tovarăşul meu adevărat, cercetează-te pe tine însuţi ca să înţelegi cine eşti... Eu sunt cunoaşterea adevărului. Astfel că, în timp ce mă însoţeşti, deşi nu înţelegi (aceasta), ai ajuns deja să cunoşti şi vei fi numit «cel care se cunoaşte pe sine». Căci cine nu s-a cunoscut pe sine nu a cunoscut nimic, iar cel care s-a cunoscut pe sine a dobândit prin aceasta cunoaşterea adâncului tuturor lucrurilor.[72]

Precum cercurile artistice din zilele noastre, gnosticii considerau că invenţia creativă originală este semnul cuiva devenit viu din punct de vedere spiritual. Fiecare, asemeni elevilor unui pictor sau scriitor, înţelegea să-şi exprime propriile percepţii revizuind şi transformând ceea ce fusese învăţat. Cine nu făcea decât să repete cuvintele învăţătorului său era considerat imatur. Episcopul Irenaeus se plânge că

> fiecare dintre ei produce zilnic câte ceva nou, pe măsura iscusinţei sale; căci niciunul de ai lor nu este considerat iniţiat (sau: „matur") dacă nu dă la iveală vreo uriaşă plăsmuire![73]

El susţine că „ei se laudă a fi descoperitorii şi inventatorii acestui gen de ficţiune imaginară" şi îi acuză de crearea unei forme noi de poezie mitologică. Fără îndoială că are dreptate: literatura gnostică din primele două secole include unele poeme remarcabile, precum *Dansul în cerc al crucii*[74] sau *Tunetul, Mintea Desăvârşită*. Cel mai jignitor, din punctul său de vedere, este recunoaşterea faptului că nimic nu le susţine scrierile în afara propriilor intuiţii. Dacă sunt contestaţi, „ei fie menţionează simple sentimente umane, fie se referă la armonia care se poate vedea în creaţie".[75]

> Ei sunt de condamnat pentru... că descriu sentimente, pasiuni şi înclinaţii mentale omeneşti... şi atribuie Cuvântului divin lucrurile care se întâmplă fiinţelor omeneşti şi *toate trăirile avute de ei înşişi.*[76]

Pe această bază, asemenea artiştilor, ei exprimă rezultatul propriei lor introspecţii – propria lor *gnoză* – creând noi mituri, poeme, ritualuri, „dialoguri" cu Hristos, revelaţii şi relatări ale viziunilor lor.

Asemenea baptiştilor, quakerilor şi multor altora, gnosticul este convins că oricine primeşte duhul comunică nemijlocit cu divinul. Unul dintre elevii lui Valentinus, învăţătorul gnostic Heracleon (aprox. 160 d.Hr.), spune că „la început, oamenii cred datorită mărturiei altora...", dar apoi „ajung să creadă pe temeiul adevărului însuşi".[77] Astfel învăţătorul său, Valentinus, susţinea că pentru început a deprins învăţătura secretă a lui Pavel; apoi a avut experienţa unei viziuni care a devenit sursa propriei sale *gnoze*:

> El a văzut un copil nou-născut şi, când a întrebat cine ar putea să fie, copilul a răspuns: „Eu sunt Logosul".[78]

Marcus, un alt elev al lui Valentinus (aprox. 150), care a mers mai departe devenind el însuşi învăţător, povesteşte cum a ajuns la propria sa cunoaştere nemijlocită a adevărului. El spune că o vedenie

> a pogorât asupra sa... cu chipul unei femei... care i-a arătat doar lui natura ei şi obârşia lucrurilor, pe care nicicând nu le mai dezvăluise altcuiva, fie om sau divinitate.[79]

Prezenţa i-a spus atunci:

> Doresc să-ţi arăt Adevărul însuşi; căci eu sunt cea care l-a adus de sus, ca tu să-l poţi vedea fără văl şi să-i înţelegi frumuseţea.[80]

Şi astfel, adaugă Marcus, „Adevărul gol” a venit la el cu înfăţişarea unei femei, dezvăluindu-i secretele sale. Marcus se aşteaptă, în schimb, ca toţi cei pe care îi iniţiază să aibă parte de experienţe similare. În ritualul de iniţiere, după invocarea duhului, el porunceşte candidatului să rostească profeţii[81], pentru a demonstra că persoana a intrat în contact direct cu divinul. Prin ce se deosebesc gnosticii de aceia care, pe toată durata istoriei creştinismului, au pretins că au primit viziuni şi revelaţii speciale, pe care le-au exprimat în artă, în poezie şi în literatură mistică? Creştinii care continuă tradiţia ortodoxă – catolici şi protestanţi – se aşteaptă ca revelaţiile primite de ei să confirme (în principiu, cel puţin) tradiţiile apostolice: acestea, admit ei, trasează hotarele credinţei creştine. Învăţătura originară a apostolilor rămâne criteriul suprem; tot ce se abate de la ea este erezie. Episcopul Irenaeus declară că apostolii,

> asemeni unui om bogat (care depune bani la o bancă), au pus din plin în Biserică tot ce ţine de adevăr: astfel că oricine va voi să poată scoate din ea apa vieţii.[82]

Creştinul ortodox crede „adevărul unic de la apostoli, care este transmis de Biserică”. Şi el nu acceptă nicio altă evanghelie în afara celor patru din Noul Testament care servesc drept canon (literal: „linie călăuzitoare”) pentru

a măsura orice viitoare doctrină şi practică. Dar creştinii gnostici, combătuţi de Irenaeus, susţineau că au depăşit cu mult învăţătura originară a apostolilor. Aşa cum în prezent mulţi oameni consideră că experimentele mai recente în ştiinţă sau psihologie le vor depăşi pe cele mai vechi, gnosticii anticipau că prezentul şi viitorul vor duce la o sporire necontenită a cunoaşterii. Irenaeus ia aceasta drept dovada aroganţei lor:

> Ei înşişi se consideră „maturi", astfel că nimeni nu se poate compara cu dânşii în măreţia *gnozei* lor, nici măcar dacă îi pomeneşti pe Petru, Pavel sau pe oricare dintre ceilalţi apostoli... Ei îşi închipuie că au descoperit mai multe decât apostolii, aceştia predicând evanghelia încă sub influenţa părerilor evreieşti, dar că ei înşişi sunt mai înţelepţi şi mai inteligenţi.[83]

Iar aceia care se consideră „mai înţelepţi decât apostolii" se consideră şi „mai înţelepţi decât preoţii".[84] Căci cele spuse de gnostici despre apostoli – şi, în particular, despre Cei Doisprezece – exprimă atitudinea lor faţă de preoţi şi episcopi, care pretind să se situeze în succesiunea apostolică ortodoxă.

Dar, în pofida accentului pus pe creativitatea liberă, unii învăţători gnostici – într-un mod destul de inconsecvent – susţin că au propriile lor surse secrete de „tradiţie apostolică". Prin aceasta ei pretind accesul la linii ale succesiunii apostolice diferite de cele îndeobşte acceptate de Biserici. Învăţătorul gnostic Ptolemeu îi explică Florei, o femeie pe care o vede ca potenţială iniţiată, că „şi noi am primit" tradiţia apostolică de la o succesiune

de învăţători – o tradiţie care, spune el, oferă un supliment ezoteric la colecţia canonică de spuse ale lui Iisus. [85]

Autorii gnostici atribuie adesea propriile lor tradiţii unor persoane din *afara* cercului Celor Doisprezece: Pavel, Maria Magdalena şi Iacob. Unii insistă că Cei Doisprezece – inclusiv Petru – nu au primit *gnoza* atunci când au fost pentru prima oară martori la Învierea lui Hristos. Un alt grup de gnostici – numiţi „sethieni", deoarece se identificau drept fii ai lui Seth, al treilea copil al lui Adam şi al Evei, spun că discipolii, amăgiţi de „o foarte gravă greşeală"– şi-au închipuit că Hristos a Înviat din morţi în formă corporală. Dar Hristos cel Înviat s-a arătat doar „la câțiva dintre aceşti discipoli, pe care i-a considerat capabili să înţeleagă asemenea mari mistere"[86] şi i-a învăţat să înţeleagă Învierea sa în termeni spirituali, nu fizici. Mai mult, aşa cum am văzut, *Evanghelia Mariei* o prezintă pe Maria Magdalena (niciodată recunoscută ca apostol de către ortodocşi) ca favorizată cu viziuni şi intuiţii depăşindu-le cu mult pe ale lui Petru. *Dialogul Mântuitorului* o elogiază nu doar ca pe o vizionară, dar și ca pe apostolul care îi întrece pe toţi ceilalţi. Ea este „femeia care a cunoscut Totul".[87] Valentinus pretinde că tradiţia sa apostolică vine de la Pavel – un altul din afara Celor Doisprezece –, dar care se bucură de cea mai mare autoritate la ortodocşi şi, după Luca, este autorul cu cea mai amplă reprezentare în Noul Testament.

Potrivit altor gnostici, unii dintre Cei Doisprezece au primit ulterior viziuni şi revelaţii speciale, ajungând la Iluminare. *Apocalipsa lui Petru* descrie cum Petru, cufundat în transă, are experienţa prezenţei lui Hristos, care îi deschide ochii către viziunea spirituală:

(Mântuitorul) mi-a spus..., „pune-ţi mâinile pe ochi... şi zi ce vezi!" Dar astfel făcând, nu am văzut nimic. „Nimeni nu vede (în felul acesta)", am spus eu. Şi din nou mi-a zis: „Încearcă încă o dată". Iar atunci m-au pătruns frica şi bucuria, căci am văzut o lumină nouă, mai mare decât lumina zilei. Apoi ea s-a lăsat asupra Mântuitorului. Şi eu i-am spus despre lucrurile pe care le-am văzut.[88]

Cartea secretă a lui Iacob povesteşte cum „cei doisprezece discipoli erau adunaţi laolaltă amintindu-şi ce i-a spus Mântuitorul fiecăruia dintre ei, în taină sau pe faţă şi (rânduind totul) în cărţi".[89] Dar, când a apărut Hristos, El i-a ales pe Petru şi pe Iacob, i-a luat deoparte şi le-a spus ce nu le era dat celorlalţi să ştie. Oricare versiune a acestei teorii poartă aceeaşi implicaţie: ea afirmă superioritatea formei gnostice a tradiţiei secrete – şi prin urmare a învăţătorilor gnostici – faţă de cea a preoţilor şi episcopilor, care pot oferi doar tradiţia „comună". Mai mult, deoarece, din acest punct de vedere, tradiţiile anterioare sunt în cel mai bun caz incomplete şi în cel mai rău false, creştinii gnostici recurg necontenit la propria lor experienţă spirituală – *gnoza* lor – pentru a le revizui şi transforma. Dar ceea ce gnosticii lăudau ca dovadă de maturitate spirituală, ortodocşii denunţau ca „deviaţie" de la tradiţia apostolică. Tertullian consideră ca fiind jignitor faptul că

fiecare dintre ei, după cum îi este firea, schimbă tradiţiile pe care le-a primit, aşa cum şi cel care le-a transmis le-a schimbat, atunci când le-a dat forma voită de dânsul.[90]

Faptul că ei „nu erau de acord în chestiuni concrete, nici măcar legat de propriii lor fondatori" însemna pentru

Tertullian că erau „infideli" tradiţiei apostolice. Diversitatea învăţăturilor era semnul distinctiv al ereziei:

> Pe ce temei sunt ereticii străini şi duşmani apostolilor, dacă nu pe al deosebirilor de învăţătură, pe care fiecare dintre ei le-a transmis sau primit după bunul său plac?[91]

Conformitatea doctrinară definea credinţa ortodoxă. Episcopul Irenaeus declară că Biserica Catolică

> vede aceste puncte de doctrină ca şi cum ar avea un singur suflet şi o singură inimă, proclamându-le şi predându-le în perfectă armonie... Căci, deşi limbile lumii sunt diferite, înţelesul tradiţiei este unul şi acelaşi. Fiindcă Bisericile întemeiate în Germania nu cred şi nu transmit altceva decât cele din Spania, sau din Galia, nici decât cele din Răsărit sau din Egipt, sau din Africa, sau acelea care au fost stabilite în ţinuturile de mijloc ale lumii.[92]

Ce s-ar întâmpla dacă ar apărea diferende între nişte Biserici atât de risipite? Cine ar decide care tradiţie să aibă întâietate? Irenaeus examinează problema:

> Dar cum stau lucrurile? Să presupunem că o dispută privitoare la anumite chestiuni importante se iveşte între noi; nu am recurge oare la Bisericile cele mai vechi, cu care apostolii au avut relaţii neîntrerupte, şi nu am învăţa de la ele ceea ce este limpede şi neîndoielnic legat de chestiunea în cauză?[93]

Irenaeus recomandă aplanarea oricărei neînţelegeri

> prin indicarea tradiţiei, provenită de la apostoli, a celei mai mari, mai vechi şi mai universale Biserici cunoscute, întemeiată şi organizată la Roma de cei mai slăviţi dintre apostoli, Petru şi Pavel... şi prin indicarea credinţei... transmise până în

> vremea noastră prin mijlocirea succesiunii episcopilor. Căci este necesar ca toate Bisericile să cadă de acord cu aceasta, pe temeiul autorităţii sale preeminente.[94]

Fiindcă nimeni din generaţiile de mai târziu nu poate avea acces la Hristos aşa cum au avut apostolii, în timpul vieţii sale, şi la Învierea sa, orice credincios trebuie să caute autoritatea la Biserica Romei, întemeiată de ei, şi la episcopi.

Unii creştini gnostici au contraatacat. *Apocalipsa lui Petru*, probabil printre cele mai târzii scrieri descoperite la Nag Hammadi (aprox. 200–300 d.Hr.), ne spune cât de consternat a fost Petru să afle că mulţi credincioşi „vor încăpea pe mâini rele" şi „vor fi conduşi eretic".[95] Hristos cel Înviat îi explică lui Petru că aceia care „se autointitulează episcopi şi diaconi, ca şi cum şi-ar fi primit autoritatea de la Dumnezeu", sunt, în realitate, „canale fără apă".[96] Deşi „nu înţeleg misterul", ei „se laudă că misterul adevărului nu le aparţine decât lor". [97] Autorul îi acuză de a fi răstălmăcit învăţătura apostolilor, instalând în felul acesta o „imitaţie de Biserică" în locul adevăratei „frăţii" creştine.[98] Alţi gnostici, între care adepţii lui Valentinus, nu au contestat dreptul episcopului de a preda tradiţia apostolică comună. Nici nu se opuneau, în principiu, rolului conducător al preoţilor şi episcopilor. Dar pentru ei învăţătura Bisericii şi oficialităţile bisericeşti nu ar putea deţine niciodată acea autoritate supremă conferită lor de creştinii ortodocşi.[99] Toţi cei care au primit *gnoza*, spun ei, au depăşit învăţătura Bisericii şi au transcens autoritatea ierarhiei sale.

Controversa asupra Învierii s-a dovedit aşadar critică în modelarea creştinismului ca religie instituţională. Toţi

creştinii admiteau, în principiu, că numai Hristos însuşi sau Dumnezeu poate fi sursa ultimă a autorităţii spirituale. Dar întrebarea imediată era, bineînţeles, cea practică: cine, în prezent, administrează această autoritate?

Valentinus şi adepţii săi au răspuns: oricine poate să intre în contact personal, nemijlocit, cu „Cel Viu". Ei susţineau că numai experienţa proprie oferă criteriul ultim al adevărului, precumpănind asupra oricărei mărturii indirecte şi a oricărei tradiţii, fie ea şi tradiţia gnostică! Ei proslăveau orice formă de invenţie creativă ca dovadă a faptului că o persoană a devenit vie spiritual. Conform acestei teorii, structura autorităţii nu poate fi niciodată fixată într-un cadru instituţional: ea trebuie să rămână spontană, charismatică şi deschisă.

Cei care respingeau această teorie argumentau că toate generaţiile viitoare de creştini trebuie să se încreadă în mărturia apostolilor mai mult decât în propria lor experienţă. Căci, aşa cum recunoştea Tertullian, oricine judecă în termenii experienţei istorice obişnuite va considera pretenţia că un om a revenit fizic din mormânt, incredibilă. Ce nu poate fi demonstrat sau verificat în prezent, spune Tertullian, „trebuie crezut, fiindcă este absurd". După moartea apostolilor, credincioşii trebuie să accepte cuvântul preoţilor şi al episcopilor, care au pretins, începând din secolul al II-lea, că sunt singurii lor moştenitori legitimi.

Recunoaşterea implicaţiilor politice ale doctrinei Învierii nu explică extraordinarul ei impact asupra experienţei religioase a creştinilor. Oricine se îndoieşte de acest impact nu are decât să-şi aducă aminte de picturile pe care

le-a inspirat unor artişti atât de diferiţi – ca Della Francesca, Michelangelo, Rembrandt şi Dalí – sau de muzica scrisă pe această temă de compozitori din trecut precum Bach, Mozart, Händel şi Mahler.

Convingerea că un om care a murit s-a întors la viaţă este, bineînţeles, un paradox. Dar acest paradox poate conţine secretul puternicei sale atracţii, căci, în timp ce contrazice experienţa noastră istorică, el vorbeşte limbajul emoţiilor omeneşti. El se adresează la ceea ce ar putea fi frica noastră cea mai profundă şi exprimă năzuinţa noastră de a învinge moartea. Teologul contemporan Moltmann Jürgen sugerează că viziunea ortodoxă a Învierii exprimă de asemenea, în limbaj simbolic, convingerea că viaţa omenească este inseparabilă de experienţa corporală: chiar dacă un om revine la viaţă din moarte, el trebuie să revină *fizic*.[100]

Irenaeus şi Tertullian subliniază, amândoi, că anticiparea Învierii trupului cere credincioşilor să abordeze cu seriozitate implicaţiile etice ale acţiunilor lor. De bună seamă că gnosticii, care au ridiculizat ideea Învierii corporale, devalorizau adesea trupul ale cărui acţiuni (actele sexuale, de pildă) ei le considerau neimportante pentru persoana „spirituală". Potrivit *Evangheliei lui Toma*, de exemplu, Iisus spune:

> „Dacă spiritul a luat fiinţă datorită trupului, aceasta este o minune a minunilor. Într-adevăr, sunt uimit cum această mare avuţie (spiritul) şi-a făcut sălaş în această sărăcie (trupul)".[101]

Gnosticii erau apropiaţi de tradiţia filosofică grecească (şi, în această privinţă, de tradiţia hindusă şi bu-

distă) care consideră că spiritul omenesc rezidă „într-un" corp – ca şi cum persoana reală ar fi un soi de fiinţă dezîntrupată care foloseşte corpul ca pe un instrument, dar nu se identifică cu el. Cei care sunt de acord cu Moltmann pot constata, aşadar, că doctrina ortodoxă a Învierii, departe de a nega experienţa corporală, o afirma ca pe faptul central al vieţii umane.

Dar în termenii ordinii sociale, aşa cum am văzut, învăţătura ortodoxă despre Înviere a avut un efect diferit: ea a legitimat o ierarhie de persoane prin a căror autoritate trebuie să se apropie de Dumnezeu toţi ceilalţi. Învăţătura gnostică, aşa cum şi-au dat seama Irenaeus şi Tertullian, era potenţial subversivă pentru această ordine: ea pretindea să ofere fiecărui iniţiat o cale de acces direct la Dumnezeu, pe care preoţii şi episcopii era posibil să o ignore.[102]

CAPITOLUL II

„Un Dumnezeu, un episcop”: politica monoteismului

Crezul creştin începe cu: „Cred în Unul Dumnezeu, Părinte Atotputernic, Creator al cerului şi al pământului”. Unii savanţi sugerează că această afirmaţie de credinţă a fost formulată la origine pentru a-i exclude pe adepţii ereticului Marcion (aprox. 140 d.Hr.) din bisericile ortodoxe. Creştin din Asia Mică, Marcion a fost frapat de ceea el considera a fi contrastul dintre Dumnezeul-creator din Vechiul Testament, care cere să se facă dreptate şi pedepseşte orice încălcare a legii sale, şi Tatăl proclamat de Iisus – Dumnezeul iertării şi al iubirii din Noul Testament. De ce, a întrebat el, un Dumnezeu „omnipotent” – atotputernic – să creeze o lume care include suferinţa, durerea şi boala, și chiar și ţânţarii şi scorpionii? Concluzia lui Marcion a fost că aceştia trebuie să fie doi Dumnezei diferiţi. Majoritatea creştinilor au condamnat curând această viziune ca fiind dualistă şi s-au recunoscut ca ortodocşi mărturisind un Dumnezeu care este şi „Părinte Atotputernic” şi „Creator al cerului şi pământului”.

Când susţinătorii ortodoxiei au avut de înfruntat o altă provocare – gnosticii –, ei i-au atacat adesea ca fiind „marcioniţi” şi „dualişti”. Principalul reproş al lui Irenaeus împotriva gnosticilor este că ei, asemeni marcioniţilor,

spun că „există un alt Dumnezeu în afară de creator". Unele dintre textele recent descoperite îi confirmă spusele. Potrivit *Ipostazei Arhonţilor*, zadarnica pretenţie a creatorului[1] de a deţine monopolul exclusiv asupra puterii divine arată că el

> este orb... (din cauza) puterii, a ignoranţei şi a trufiei(sale) el a spus... „Eu sunt Dumnezeu; nu există altul (în afară de mine)". Spunând aceasta, el a păcătuit împotriva (Totalităţii). O voce s-a auzit atunci de deasupra tărâmului puterii absolute, spunând: „Greşeşti, Samael!", ceea ce înseamnă „dumnezeu al celor orbi".[2]

Un alt text – descoperit în acelaşi codex de la Nag Hammadi, *Despre originea lumii* – relatează o variantă a aceleiaşi povești:

> ...el s-a fălit necontenit, spunându-le (îngerilor)... „Eu sunt Dumnezeu şi nu există niciun altul în afară de mine". Dar, spunând aceste lucruri, el a păcătuit împotriva tuturor nemuritorilor... când Credinţa a văzut batjocorirea conducătorului, ea s-a mâniat... şi i-a spus: „Greşeşti, Samael (adică «zeu orb»)! O omenire (*anthropos*) iluminată, nemuritoare, există dinaintea ta!"[3]

Un al treilea text legat în acelaşi volum, *Cartea Secretă a lui Ioan*, relatează cum

> în nebunia sa... el a spus: „Eu sunt Dumnezeu şi nu există alt Dumnezeu în afară de mine", căci el ignoră locul de unde a venit... Iar când a văzut creaţia care îl înconjoară şi mulţimea de îngeri din jurul său care ieşiseră dintr-însul, el le-a spus: „Sunt un Dumnezeu gelos şi nu există alt Dumnezeu în afară

de mine". Dar, spunând acest lucru, el le-a arătat îngerilor că există şi un alt Dumnezeu; căci, dacă nu ar mai exista niciunul, pe cine ar fi el gelos?[4]

Când aceleaşi surse relatează povestea Grădinii Edenului, ele îl caracterizează pe acest Dumnezeu ca stăpânul gelos, în faţa a cărui tiranie şarpele (deseori, în vechime, un simbol al înţelepciunii divine) i-a învăţat pe Adam şi Eva să reziste:

...Dumnezeu i-a dat (o poruncă) lui Adam: „Din toţi pomii poţi să mănânci, dar din pomul care se află în mijlocul Paradisului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el vei muri negreşit". Dar şarpele era mai înţelept decât toate animalele din Paradis şi el a înduplecat-o pe Eva, zicând: „În ziua când veţi mânca din pomul care este în mijlocul Paradisului, vi se vor deschide ochii minţii". Iar Eva a ascultat... ea a mâncat şi i-a dat şi soţului ei.[5]

Văzând că promisiunea şarpelui s-a îndeplinit – ochii li s-au deschis –, dar nu şi ameninţarea lui Dumnezeu despre moartea imediată, autorul gnostic continuă să citeze cuvintele lui Dumnezeu din Geneza 3:22, adăugând comentarii editoriale:

„...Iată că Adam a ajuns ca unul dintre noi, cunoscând binele şi răul". După care a spus: „Să-l izgonim acum din Paradis, ca nu cumva să mănânce şi din pomul vieţii şi să trăiască în veci". Dar ce fel de Dumnezeu este acesta? Mai întâi l-a pizmuit pe Adam că ar putea să mănânce din pomul cunoaşterii... Fără doar şi poate că s-a arătat a fi un pizmaş plin de răutate.[6]

Aşa cum arată savantul american Birger Pearson, autorul foloseşte un joc de cuvinte aramaic pentru a echivala

şarpele cu Instructorul („şarpe” = *hewya*; „a instrui” = *hawa*).[7] Alte relatări gnostice adaugă un calambur împătrit care o include pe Eva (Hawah): în loc să-l ispitească pe Adam, ea îi dă viaţă şi îl instruieşte:

> După ziua de odihnă, Sophia (literal, „înţelepciune”) a trimis-o pe Zoe (literal, „viaţă”), fiica ei, numită şi Eva, ca un instructor care să-l înalţe pe Adam... Când Eva l-a văzut pe Adam prăbuşit la pământ, i-a fost milă de el şi a spus: „Adame, trăieşte! Ridică-te deasupra pământului!” Pe dată cuvântul ei a devenit faptă. Căci imediat ce Adam s-a ridicat, el a deschis ochii. Când a văzut-o, el a spus: „Vei fi numită «mama celor vii», fiindcă tu eşti cea care mi-a dat viaţă”. [8]

Ipostaza Arhonţilor o descrie pe Eva ca principiul spiritual al omenirii care îl înalţă pe Adam din simpla sa condiţie materială:

> Şi Femeia înzestrată cu spirit a venit la (Adam) şi i-a vorbit, zicându-i: „Ridică-te, Adame”. Iar când a văzut-o, el a spus: „Tu eşti cea care mi-a dat viaţă; vei fi numită «Mama celor vii», căci ea este mama mea. Ea este Medicul şi Femeia, şi Cea Care A Dat Naştere”... Apoi Principiul Spiritual Feminin a venit sub forma Şarpelui, Instructorul, şi i-a învăţat, spunându-le: „...nu veţi muri; căci numai din gelozie v-a zis el vouă acestea. Ci ochii vi se vor deschide şi veţi deveni asemeni zeilor, recunoscând binele şi răul”.... Iar arogantul Conducător a blestemat Femeia... (şi)... Şarpele.[9]

Unii savanţi consideră astăzi gnosticismul sinonim cu dualismul metafizic sau chiar cu pluralismul zeilor. Irenaeus a denunţat ca blasfemie astfel de caricaturi ale convingerii, fundamentale pentru Scripturile Evreieşti, că

„Domnul Dumnezeul tău este un singur Dumnezeu”. Dar Clement din Alexandria, contemporanul lui Irenaeus, ne spune că a existat o „*gnoză* monadică”; iar descoperirile de la Nag Hammadi dezvăluie, de asemenea, că gnosticismul valentinian – cea mai influentă şi mai sofisticată formă de învăţătură gnostică şi de departe cea mai ameninţătoare pentru Biserică – diferă în mod esenţial de dualism. Tema unicităţii lui Dumnezeu domină secţiunea introductivă a *Tratatului Tripartit*, un tratat valentinian de la Nag Hammadi, care descrie originea tuturor fiinţelor. Autorul îl descrie pe Dumnezeu ca

> un singur Domn şi Dumnezeu... Căci el este nenăscut... În sensul propriu, deci, singurul Tată şi Dumnezeu este acela pe care nimeni altcineva nu l-a născut. Cât despre univers (*cosmos*), el este acela care i-a dat naştere şi l-a creat.[10]

O expunere valentiniană vorbeşte despre Dumnezeu care este

> (Rădăcina) Totului, (Inefabilul care) sălăşluieşte în Monadă. (El sălăşluieşte singur) în tăcere... căci, înainte de orice, el (era) o Monadă şi nimeni nu a existat înaintea lui...[11]

Potrivit unui al treilea text valentinian – *Interpretarea gnozei* –, Mântuitorul învăţa că „Tatăl vostru, care este în ceruri, este unul”.[12]

Irenaeus însuşi ne spune că Crezul, care i-a exclus efectiv din Biserică pe marcioniţi, s-a dovedit inoperant împotriva valentinienilor. Aceştia recitau Crezul ortodox împreună cu alţi creştini. Dar, explică Irenaeus, deşi „verbal recunoşteau un singur Dumnezeu”, ei o făceau cu

rezerve mentale nerostite, „spunând un lucru şi gândind altul”.[13] În timp ce marcioniţii îl huleau deschis pe creator, valentinienii, insista el, o făceau pe ascuns:

> Potrivit aparenţelor exterioare, astfel de persoane sunt oi, căci, după cele spuse în public, unde repetă aceleaşi cuvinte (de credinţă) ca şi noi, par să fie asemeni nouă; dar pe dinăuntru ei sunt lupi.[14]

Cel mai mult îl întrista pe Irenaeus faptul că majoritatea creştinilor nu îi recunoşteau pe adepţii lui Valentinus ca eretici. Majoritatea nu ştiau prin ce se deosebea învăţătura valentiniană de cea ortodoxă; la urma urmei, spune el, cei mai mulţi oameni nu pot distinge sticla obișnuită de smarald! Dar, declară el, „deşi limbajul lor este asemănător cu al nostru”, concepţiile lor „nu doar că sunt foarte diferite, ci şi pline în toate privinţele de blasfemii”.[15] Aparenta asemănare cu învăţătura ortodoxă face ca această erezie să fie cu atât mai periculoasă precum otrava deghizată în lapte. Astfel că a scris cele cinci volume ale masivei sale lucrări *Respingerea şi nimicirea falsei Gnoze* pentru a-l învăţa pe cel neprevăzător să facă distincţie între adevăr, care îi mântuieşte pe credincioşi, şi învăţătura gnostică, ce îi distruge aruncându-i „într-un abis de nebunie şi blasfemie”.[16] Căci, în timp ce valentinienii mărturiseau public credinţa într-un singur Dumnezeu[17], la întâlnirile lor particulare ei insistau pe deosebirea dintre imaginea populară a lui Dumnezeu – ca stăpân, rege, domn, creator şi judecător – şi ce reprezenta această imagine – Dumnezeu înţeles ca sursă ultimă a tuturor fiinţelor.[18] Valentinus numeşte această sursă „adâncul”[19]; adepţii săi o descriu ca

un principiu primar, invizibil şi incomprehensibil.[20] Dar majoritatea creştinilor, spun ei, confundă simplele imagini ale lui Dumnezeu cu acea realitate.[21] Ei arată că Scripturile îl înfăţişează uneori pe Dumnezeu ca pe un simplu meşteşugar sau ca pe un judecător răzbunător, ca pe un rege care domneşte în ceruri sau chiar ca pe un stăpân gelos. Dar aceste imagini, spun ei, nu sunt comparabile cu învăţătura lui Iisus conform căreia „Dumnezeu este duh" sau „Tatăl Adevărului".[22] Un alt valentinian, autorul *Evangheliei lui Filip*, arată că numele pot fi

> foarte înşelătoare, căci ne abat gândurile de la ce este exact către ce este inexact. Astfel cineva care aude cuvântul „Dumnezeu" percepe nu ce este exact, ci ce este inexact. La fel cu „Tatăl", „Fiul" şi „Duhul Sfânt", cu „viaţă", „lumină", „înviere", „Biserică" şi toate celelalte – oamenii nu percep ce este exact, ci ce este inexact...[23]

Teologul protestant Paul Tillich a trasat de curând o distincţie similară între Dumnezeul pe care ni-l imaginăm când auzim cuvântul şi „Dumnezeul mai presus de Dumnezeu", altfel spus, „temeiul fiinţei" subiacent tuturor conceptelor şi imaginilor noastre. Ce făcea ca poziţia lor să fie eretică? De ce găsea Irenaeus o astfel de modificare a monoteismului atât de crucială – în fond, atât de condamnabilă –, încât îi îndemna pe tovarăşii săi întru credinţă să-i expulzeze din biserici pe adepţii lui Valentinus pentru că îi considera eretici? El a admis că această chestiune îi frământa chiar pe gnostici:

> Ei se întreabă, când mărturisesc aceleaşi lucruri şi participă la acelaşi cult... cum se face că noi, fără nicio pricină, ne ţinem la

distanţă de ei; şi cum se face că, atunci când ei mărturisesc aceleaşi lucruri şi susţin aceleaşi învăţături, *noi îi numim eretici*! [24]

Sugerez că nici aici nu putem da un răspuns complet la întrebare atât timp cât considerăm dezbaterea exclusiv în termenii argumentelor religioase şi filosofice. Dar, dacă examinăm felul în care funcţionează, de fapt, doctrina despre Dumnezeu în scrierile gnostice şi ortodoxe, vedem cum problema religioasă implică, de asemenea, teme sociale şi politice. Concret, în ultima parte a secolului al II-lea, când ortodocşii au insistat asupra „unui Dumnezeu", ei au validat simultan sistemul de guvernare în care Biserica este condusă de „un episcop". Modificarea gnostică a monoteismului era considerată – şi poate chiar avea intenţia să fie – un atac la adresa acestui sistem. Căci, atunci când creştinii gnostici şi ortodocşi discutau despre natura lui Dumnezeu, ei dezbăteau în acelaşi timp tema *autorităţii spirituale*.

Această temă domină una dintre primele scrieri pe care le avem de la Biserica din Roma: o scrisoare atribuită lui Clement numit Episcop al Romei (aprox. 90–100 d.Hr.). Ca purtător de cuvânt al Bisericii de la Roma, Clement scria comunităţii creştine din Corint într-un moment de criză: anumiţi conducători ai Bisericii Corintene fuseseră deposedaţi de putere. Clement spune că „nişte oameni nesăbuiţi şi încăpăţânaţi" i-au înlăturat din funcţii: „cei lipsiţi de reputaţie (s-au ridicat) împotriva acelora cu reputaţie, nebunii împotriva înţeleptului, tânărul împotriva bătrânului".[25] Folosind limbajul politic, el numeşte aceasta „rebeliune"[26] şi insistă pentru redarea autorităţii conducătorilor demişi: el previne că aceştia trebuie temuţi, respectaţi şi ascultaţi.

Pe ce temeiuri? Clement argumentează că Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, conduce singur toate lucrurile[27]: el este domnul şi stăpânul de care toţi trebuie să asculte; el este judecătorul care dispune, pedepsindu-l pe rebel şi răsplătindu-l pe cel supus. Dar cum este administrată în fapt legea lui Dumnezeu? Aici teologia lui Clement devine practică: Dumnezeu, spune el, îşi delegă „autoritatea domniei" unor „cârmuitori şi conducători de pe pământ".[28] Cine sunt aceşti conducători desemnaţi? Clement răspunde că sunt episcopi, preoţi şi diaconi. Oricine refuză să „plece capul"[29] şi să asculte de cârmuitorii Bisericii este vinovat de nesupunere în faţa stăpânului divin însuşi. Purtat de argumentaţia sa, Clement previne că oricine nu se supune autorităţilor divin instituite „va primi pedeapsa cu moartea!"[30]

Scrisoarea aceasta marchează un moment dramatic în istoria creştinismului. Pentru prima dată găsim un argument pentru separarea comunităţii creştine în „clerici" şi „laici". Biserica trebuie organizată în termenii unei ordini stricte de superiori şi subordonaţi. Chiar în interiorul clerului, Clement insistă ca fiecare membru – fie el episcop, preot sau diacon – să fie rânduit „în locul ce i se cuvine":[31] fiecare trebuie să respecte „regulile şi preceptele" poziţiei sale în orice moment.

Mulţi istorici sunt deconcertaţi de această scrisoare.[32] Ce se afla, întreabă ei, la baza disputei din Corint? Ce chestiuni *religioase* erau în joc? Scrisoarea nu ne-o spune în mod direct. Dar aceasta nu înseamnă că autorul ei ignoră astfel de chestiuni. Sugestia mea este că obiectivul

său – obiectivul religios – reiese cât se poate de clar: el intenţiona să întemeieze Biserica din Corint după modelul autorităţii divine. Aşa cum Dumnezeu domneşte în cer ca stăpân, domn, conducător, judecător şi rege, tot astfel, pe pământ, el îşi delegă conducerea membrilor ierarhiei bisericeşti, care servesc ca generali ce comandă o armată de subordonaţi; regi care cârmuiesc „poporul"; judecători care prezidează în locul lui Dumnezeu.

Se poate ca, bunăoară, Clement să afirme pur şi simplu ceea ce creştinii romani considerau de la sine înţeles[33], iar creştinii din afara Romei, la începutul secolului al II-lea, începeau să accepte. Principalii susţinători ai acestei teorii, în mod deloc surprinzător, erau episcopii înşişi. Doar o generaţie mai târziu, un alt episcop, Ignatius din Antiohia, Siria, la peste o mie de mile de Roma, apăra cu patimă acelaşi principiu. Dar Ignatius a mers mai departe decât Clement. El a apărat cele trei ranguri – episcopi, preoţi şi diaconi – ca pe o ordine ierarhică oglindind ierarhia divină din cer. Aşa cum există un singur Dumnezeu în cer, declară Ignatius, nu poate exista decât un singur episcop în Biserică. „Un Dumnezeu, un episcop" – acesta a devenit sloganul ortodox. Ignatius îi previne „pe laici" să-l venereze, să-l cinstească şi să-l asculte pe episcop „ca şi cum ar fi Dumnezeu". Căci episcopul, stând în vârful ierarhiei bisericeşti, prezidează „în locul lui Dumnezeu"[34]. Cine stă, atunci, dedesubtul lui Dumnezeu? Conciliul divin, răspunde Ignatius. Şi, aşa cum Dumnezeu conduce acest conciliu în cer, episcopul conduce pe pământ un conciliu de preoţi. Conciliul divin ceresc, la rândul său, stă dea-

supra apostolilor; la fel, pe pământ, preoţii îi conduc pe diaconi, şi toţi trei îi conduc „pe laici”.[35]

Oare Ignatius nu urmărea decât să-şi consolideze propria poziţie? Un observator cinic l-ar putea suspecta că maschează politica puterii cu retorica religioasă. Dar distincţia dintre politică şi religie, atât de familiară nouă în secolul al XX-lea, era profund străină înţelegerii lui Ignatius. Pentru el, la fel ca pentru contemporanii săi, păgâni şi creştini deopotrivă, convingerile religioase implicau în mod necesar relaţii politice şi vice versa. Ca o ironie, Ignatius împărtăşea această concepţie cu oficialităţile romane care l-au condamnat la moarte, considerând convingerile sale religioase ca dovezi ale trădării faţă de Roma. Pentru Ignatius, ca şi pentru păgânii romani, politica şi religia formau o unitate inseparabilă. El credea că Dumnezeu a devenit accesibil *omenirii prin Biserică*, şi mai concret, prin episcopii, preoţii şi diaconii care o administrează: „fără de aceştia nu există nimic care să poată fi numit Biserică!”[36] Pentru mântuirea lor veşnică, el a îndemnat poporul să se supună episcopului şi preoţilor. Deşi Ignatius şi Clement au reprezentat în mod diferit structura clerului[37], ambii episcopi au fost de acord că această ordine umană este oglinda autorităţii divine din cer. Concepţiile lor religioase comportau, fără îndoială, implicaţii politice; totuşi, în acelaşi timp, practica la care îndemnau era bazată pe credinţele lor despre Dumnezeu.

Ce s-ar întâmpla dacă cineva le-ar contesta doctrina despre Dumnezeu – de pildă, cel care stă în vârful ierarhiei divine şi legitimează întreaga structură? Nu este nevoie să facem presupuneri: putem vedea ce s-a întâmplat cu Va-

lentinus care a mers din Egipt la Roma (aprox. 140 d.Hr.). Chiar şi duşmanii săi vorbeau despre el ca despre un om strălucit şi elocvent[38]: admiratorii îl venerau ca poet şi maestru spiritual. O tradiţie îi atribuie poetica şi evocatoarea *Evanghelie a Adevărului*[i] descoperită la Nag Hammadi. Valentinus pretinde că, pe lângă tradiţia creştină deţinută în comun de toţi credincioşii, el a primit de la Theudas, un discipol al lui Pavel, iniţierea în doctrina secretă a lui Dumnezeu.[39] Pavel însuşi a predat învăţătura sa secretă, spune el, nu oricui, şi nu public, ci doar unui mic număr de aleşi pe care i-a considerat maturi spiritual.[40] Valentinus se oferă, la rândul său, să-i iniţieze în înţelepciunea sa „pe cei care sunt maturi"[41], căci nu oricine este capabil să o înţeleagă.

Această tradiţie secretă dezvăluie că acela pe care creştinii îl venerează cu naivitate drept creator, Dumnezeu şi Tată nu este, în realitate, decât imaginea adevăratului Dumnezeu. Potrivit lui Valentinus, ceea ce Clement şi Ignatius atribuie în mod greşit lui Dumnezeu se aplică, de fapt, numai *creatorului*.[42] Urmându-l pe Platon, Valentinus foloseşte termenul grecesc pentru „creator" (*demiurgos*)[43], sugerând că este vorba despre o fiinţă mai puţin divină, care serveşte ca un instrument al puterilor superioare.[44] Nu Dumnezeu, explică el, ci demiurgul este cel care conduce ca rege şi domn[45], care acţionează ca un comandant militar[46], care dă legi şi îi judecă pe cei care o încalcă[47] – pe scurt, el este „Dumnezeul lui Israel.

[i] Disponibilă în cartea *Evanghelii gnostice*, apărută la Editura Herald, 2018, conținând mai multe texte din codexurile de la Nag Hammadi. (*N. red.*)

Prin inițierea oferită de Valentinus, candidatul învață să respingă autoritatea creatorului și toate cerințele sale ca fiind prostii. Ce știu gnosticii este că creatorul emite false pretenții la putere („Eu sunt Dumnezeu și nu este altul")[48], care provin din propria sa ignoranță. A dobândi *gnoza* implică să ajungi să recunoști adevărata sursă a puterii divine, anume, „adâncul" tuturor ființelor. Oricine a ajuns să cunoască acea sursă ajunge simultan la cunoașterea de sine și descoperă originile sale spirituale: el a ajuns să-și cunoască adevăratul Tată și adevărata Mamă.

Oricine ajunge la această *gnoză* – la această introspecție – este gata să primească sacramentul secret numit izbăvire (*apolytrosis*; literal, „eliberare")[49]. Înainte să fi obținut *gnoza,* candidatul îl venera pe demiurg, luându-l drept adevăratul Dumnezeu. Acum, prin sacramentul izbăvirii, candidatul arată că s-a eliberat din puterea demiurgului. În timpul ritualului el se adresează demiurgului, declarându-și independența și înștiințând că nu mai ține de sfera de autoritate și judecată a demiurgului[50], ci de ceea ce o transcende:

> Sunt un fiu al Tatălui – Tatăl care este preexistent... Îmi trag ființa de la El, care este preexistent, și mă întorc la locul meu de unde am plecat.[51]

Care sunt implicațiile practice sau chiar politice ale acestei teorii religioase? Să vedem cum ar putea răspunde Valentinus sau unul dintre inițiații săi pretenției lui Clement că episcopul conduce comunitatea „așa cum Dumnezeu conduce în cer" – ca stăpân, rege, judecător

şi domn. Puţin probabil ca un iniţiat să-i răspundă unui astfel de episcop: „Pretinzi că-l reprezinţi pe Dumnezeu, dar, în realitate, îl reprezinţi numai pe demiurg, pe care îl serveşti şi i te supui orbeşte. Eu însă am trecut dincolo de sfera autorităţii sale şi deci dincolo de a ta!"

Irenaeus, ca episcop, a recunoscut pericolul pentru autoritatea clericală. Ritualul izbăvirii, care modifica în chip dramatic relaţia iniţiatului cu demiurgul, modifica simultan relaţia sa cu episcopul. Înainte, credinciosul era deprins să se supună episcopului „ca lui Dumnezeu însuşi" căci i se spunea că episcopul conduce, comandă şi judecă „în locul lui Dumnezeu". Dar acum el vede că astfel de restricţii se aplică doar credincioşilor naivi care continuă să se teamă şi să-l servească pe demiurg.[52] *Gnoza* oferă doar o justificare teologică pentru refuzul de a se supune episcopilor şi preoţilor! Iniţiatul îi vede acum ca pe „conducătorii şi puterile" care conduc pe pământ în numele demiurgului. Gnosticul admite că episcopul, asemeni demiurgului, exercită o autoritate legitimă asupra celor mai mulţi creştini – aceia care nu sunt iniţiaţi.[53] Dar cerinţele, avertismentele şi ameninţările episcopului, la fel ca ale demiurgului însuşi, nu îl mai pot atinge pe acela care a fost „izbăvit". Irenaeus explică efectele acestui ritual:

> Ei susţin că au ajuns la o înălţime mai presus de orice putere şi că, prin urmare, sunt liberi în toate privinţele să acţioneze după bunul lor plac, neavând a se teme de ceva. Fiindcă ei pretind că datorită *izbăvirii*... ei nu pot fi prinşi şi nici măcar văzuţi de judecător.[54]

Candidatul primeşte, în urma iniţierii sale în *gnoză,* o relaţie complet nouă cu autoritatea spirituală. Acum el ştie că ierarhia clericală îşi trage autoritatea de la demiurg, nu de la Tatăl. Atunci când un episcop precum Clement porunceşte credinciosului „să se teamă de Dumnezeu" sau „să mărturisească că are un Domn", sau când Irenaeus previne că „Dumnezeu îl va judeca" pe păcătos, gnosticul poate interpreta toate acestea ca pe încercarea lor de a reafirma falsele pretenţii ale puterii demiurgului şi ale reprezentanţilor săi pământeşti, asupra credinciosului. În afirmaţia stupidă a demiurgului că „Eu sunt Dumnezeu şi nu există un altul", gnosticul ar putea sesiza pretenţia episcopului de a exercita puterea exclusivă asupra comunităţii. În avertismentul său „sunt un Dumnezeu gelos", gnosticul ar putea recunoaşte gelozia episcopului pentru cei aflaţi în afara autorităţii sale. La rândul său, episcopul Irenaeus satirizează stilul lor amăgitor şi înşelător:

> Dacă cineva li se predă asemeni unei oiţe şi le urmează practicile şi *izbăvirea,* o astfel de persoană se umflă atât de tare în pene încât...umblă cu pas ţanţoş şi o înfăţişare trufaşă, dându-şi toate aerele fudule ale unui cocoş![55]

Tertullian pune această aroganţă pe seama exemplului învăţătorului lor Valentinus, care, spune el, a refuzat să se supună autorităţii superioare a episcopului Romei. Din ce motiv? Tertullian spune că Valentinus dorea să ajungă el însuşi episcop. Dar, când un altul a fost ales în locul său, el a fost cuprins de o asemenea invidie şi ambiţie frustrată, încât s-a desprins de Biserică pentru a-şi forma propriul său grup rival.[56]

Puţini istorici dau crezare poveştii lui Tertullian. În primul rând, ea urmează tiparul polemicii împotriva ereziei care susţine că invidia şi ambiţia i-au făcut pe eretici să se abată de la adevărata credinţă. În al doilea rând, la vreo douăzeci de ani după pretinsul incident, adepţi ai lui Valentinus se considerau membri cu drepturi depline ai Bisericii, rezistând cu indignare tentativelor ortodoxe de a-i expulza.[57] Aceasta sugerează că ortodocşii, mai degrabă decât cei pe care-i numeau eretici, au iniţiat ruptura.

Totuşi, povestea lui Tertullian, chiar dacă este neadevărată, şi poate mai ales de aceea, ilustrează ceea ce mulţi creştini vedeau ca unul dintre pericolele ereziei: ea încurajează nesupunerea în faţa autorităţii clericale. Şi, după câte se pare, ortodocşii aveau dreptate. Episcopul Irenaeus ne spune că adepţii lui Valentinus „se întruneau la adunări neautorizate” [58], altfel spus, la adunări pe care el însuşi, ca episcop, nu le autorizase. La aceste adunări ei încercau să stârnească îndoieli în minţile ascultătorilor: învăţătura Bisericii îi satisface cu adevărat sau nu?[59] Sacramentele acordate de Biserică – Botezul şi Împărtăşania – le-a oferit o iniţiere completă în credinţa creştină sau doar primul pas?[60] Membrii cercului interior sugerau că ceea ce episcopii şi preoţii învăţau public erau doar doctrine *elementare* dar pretindeau să ofere mai mult – misterele secrete, învăţăturile mai înalte.

Această controversă a apărut exact în momentul în care formele mai vechi, diversificate, ale conducerii bisericeşti făceau loc unei ierarhii unificate a funcţiilor clericale.[61] Pentru prima dată, anumite comunităţi creştine

erau organizate într-o ordine strictă de „ranguri" subordonate: episcopi, preoţi, diaconi, laici. În multe biserici episcopul se evidenţia pentru prima oară ca un „monarh" (literal: „unic conducător"). El pretindea tot mai insistent puterea de a acţiona ca factor de disciplină şi judecător al celor pe care îi numea „laici". Anumite mişcări gnostice să fi rezistat acestui proces? S-au aflat oare gnosticii printre criticii care s-au opus dezvoltării ierarhiei bisericeşti? Dovezi provenind de la Nag Hammadi sugerează că da. Am remarcat mai sus cum autorul *Apocalipsei lui Petru* ridiculizează pretenţiile oficialităţilor bisericeşti:

> Alţii... care nu sunt dintre ai noştri... se numesc episcopi şi, de asemenea, diaconi, ca şi cum şi-ar fi primit autoritatea de la Dumnezeu... oamenii aceştia sunt canale fără apă.[62]

Tratatul Tripartit, scris de un adept al lui Valentinus, îi opune pe gnostici, „copii ai Tatălui", celor care nu sunt iniţiaţi, vlăstare ale demiurgului.[63] Copiii Tatălui, spune el, se adună laolaltă ca egali, bucurându-se de dragostea reciprocă şi ajutându-se cu naturaleţe unul pe celălalt. Dar vlăstarele demiurgului – creştinii obişnuiţi – „vor să-şi poruncească unul altuia, întrecându-se în ambiţiile lor zadarnice"; ei sunt plini de „patima puterii", „fiecare închipuindu-şi că este mai presus de ceilalţi".[64]

Dacă creştinii gnostici criticau dezvoltarea ierarhiei bisericeşti, cum puteau ei să formeze o organizare socială? Dacă respingeau principiul rangului – insistând că toţi sunt egali –, cum puteau ţine măcar o întrunire? Irenaeus ne povesteşte practicile unui grup pe care îl cunoştea din

propria sa congregaţie din Lyon – grupul condus de Marcus, un discipol al lui Valentinus.[65] Toţi membrii grupului fuseseră iniţiaţi; aceasta înseamnă că fiecare fusese „eliberat" de sub puterea demiurgului. Din acest motiv, ei îndrăzneau să se întâlnească fără autoritatea episcopului, pe care îl considerau purtătorul de cuvânt al demiurgului, adică pe Irenaeus însuşi! În al doilea rând, fiecare iniţiat se presupunea că a primit, prin ritualul de iniţiere, darul charismatic al inspiraţiei directe prin Duhul Sfânt.[66] Cum îşi conduceau întâlnirile membrii acestui cerc de „pneumatici" (literal, „cei care sunt spirituali")? Irenaeus ne spune că, atunci când se întâlneau, toţi membrii luau mai întâi parte la o tragere la sorţi.[67] Cel ales de sorţi era desemnat să preia rolul de *preot*; un altul trebuia să ofere sacramentele ca *episcop*; altul să citească Scriptura pentru slujbă şi alţii să se adreseze grupului ca *profeţi*, oferind învăţătură spirituală improvizată. La următoarea întâlnire a grupului, ei vor trage din nou la sorţi, astfel că persoanele care îşi asumă fiecare rol se schimbă mereu. Această practică a creat efectiv o structură foarte diferită a autorităţii. Într-un moment în care creştinii ortodocşi făceau o distincţie tot mai clară între clerici şi laici, grupul creştinilor gnostici a demonstrat că, între ei, refuzau să recunoască astfel de distincţii. În loc să-şi dispună membrii în „ordine" superioare şi inferioare în cadrul unei ierarhii, ei urmau principiul strictei egalităţi. Toţi iniţiaţii – bărbaţi şi femei deopotrivă – participau în mod egal la tragerea la sorţi; oricine putea fi ales să servească drept *preot*, *episcop* sau *profet*. Mai mult, fiindcă se trăgea la sorţi la fiecare întrunire, nici

chiar distincţiile astfel stabilite nu puteau deveni „ranguri” permanente. În sfârşit – lucrul cel mai important –, prin această practică ei intenţionau să elimine elementul de alegere umană. Un observator din secolul al XX-lea ar putea presupune că gnosticii lăsau aceste chestiuni pe seama hazardului, dar gnosticii vedeau lucrurile diferit. Ei credeau că, de vreme ce Dumnezeu dirijează totul în univers, sorţii erau expresia alegerii sale.

Astfel de practici îl îndemnau pe Tertullian să atace „comportamentul ereticilor”:

> Cât de uşuratic, de lumesc, cât de *omenesc* pur şi simplu este el, lipsit de seriozitate, autoritate, disciplină, pe măsura credinţei lor! Ca să începem, este nesigur cine este catehumen şi cine credincios: toţi au acces deopotrivă, ascultă deopotrivă, se roagă deopotrivă – fie şi păgâni, dacă se întâmplă să vină vreunul... De asemenea ei dau sărutul păcii tuturor celor care vin, căci nu le pasă cât de diferite sunt părerile acelora, dacă se adună laolaltă ca să ia cu asalt cetatea unicului adevăr... *Toţi* sunt trufaşi... *toţi* îţi oferă *gnoza*![68]

Principiul accesului egal, al participării egale şi al pretenţiilor egale la cunoaştere l-a impresionat cu siguranţă pe Tertullian. Dar el a luat aceasta ca pe o dovadă a faptului că ereticii „răsturnau disciplina”: adevărata disciplină, în viziunea sa, necesita anumite grade de distincţie între membrii comunităţii. Tertullian protestează mai cu seamă împotriva participării „acelor femei din rândurile ereticilor” care împărţeau cu bărbaţii poziţiile de autoritate: „Ele predau şi se angajează în discuţii; ele exorcizează; ele vindecă”[69] – Tertullian bănuieşte că ele puteau chiar

să boteze, ceea ce înseamnă că acţionau, de asemenea, ca episcopi! Tertullian mai obiectează şi la faptul că

> hirotonirile lor sunt administrate cu nepăsare, capricios şi nestatornic. Odată ei pun novici în funcţii; altă dată, persoane legate de slujbe seculare... Nicăieri nu este promovarea mai lesnicioasă decât în tabăra răzvrătiţilor, unde simplul fapt de a fi acolo este deja o slujbă de prim rang. Astfel că azi este unul episcop, iar mâine altul; persoana care astăzi este diacon mâine este predicator; preotul de azi mâine este laic, căci funcţia preoţească ei o impun chiar şi laicilor![70]

Acest pasaj remarcabil dezvăluie distincţiile considerate de Tertullian ca fiind esenţiale pentru ordinea bisericească – distincţia dintre nou-veniţi şi creştinii cu experienţă; dintre femei şi bărbaţi; dintre un cleric de profesie şi oamenii ocupaţi cu slujbe seculare; dintre predocatori, diaconi, preoţi şi episcopi, şi înainte de toate, dintre clerici şi laici. Creştinii valentinieni, pe de altă parte, urmau o practică ce asigura egalitatea tuturor participanţilor. Sistemul lor nu permitea formarea unei ierarhii sau a unor „ordine" fixate de cler. Întrucât rolul fiecăruia se schimba zilnic, prilejurile de invidie faţă de persoanele proeminente erau minimalizate.

Cum era episcopul care definea rolul său în termeni romani tradiţionali, ca învăţător, conducător şi judecător al Bisericii, pentru a răspunde la această critică a gnosticilor? Irenaeus vedea că el, ca episcop, fusese pus într-o situaţie delicată. Unii membri ai turmei sale se întâlneau la reuniuni private fără autoritatea sa; Marcus, un conducător autointitulat, pe care Irenaeus îl ia în derâdere ca „adept al unor imposturi magice"[71], îi iniţiase în sfintele taine şi îi

încurajase să ignore avertismentele morale ale episcopului. Contrar dispoziţiilor sale, spune el, ei mâncau carnea sacrificată idolilor; ei luau parte de bunăvoie la sărbătorile păgâne şi îi încălcau avertismentele stricte privitoare la abstinenţa sexuală şi monogamie.[72] Dar faptul cel mai exasperant pentru Irenaeus era că, în loc să se căiască sau măcar să-l desfidă pe faţă pe episcop, ei răspundeau protestelor sale cu argumente *teologice* diabolic de inteligente:

> Ei (ne) numesc „nespirituali”, „de rând” şi „ecleziastici”... Deoarece nu acceptăm pretenţiile lor monstruoase, ei spun că noi continuăm să trăim în hebdomadă (regiunile inferioare), ca şi cum nu ne-am putea ridica minţile la lucrurile înalte sau nu le-am putea înţelege pe acelea aflate deasupra.[73]

Irenaeus era ultragiat de pretenţia după care ei, fiind spirituali, au fost eliberaţi de constrângerile etice pe care el, în ignoranţa sa de simplu servitor al demiurgului, căuta să li le impună.[74]

Pentru a apăra Biserica împotriva acestor autointitulaţi teologi, Irenaeus şi-a dat seama că trebuie să făurească arme teologice. El credea că, dacă ar putea demola învăţătura eretică despre „un alt Dumnezeu pe lângă creator”, ar distruge posibilitatea de a ignora sau sfida – pe pretinse temeiuri teologice – autoritatea „unicei Biserici Catolice” şi a episcopului ei. Asemeni oponenţilor săi, Irenaeus nu punea la îndoială corelaţia dintre structura autorităţii divine şi autoritatea umană din Biserică. Dacă Dumnezeu este unul, nu poate exista decât o singură Biserică adevărată şi un singur reprezentant al lui Dumnezeu în comunitate: episcopul.

Irenaeus a declarat că, prin urmare, creştinii ortodocşi trebuiau să creadă înainte de orice că Dumnezeu este Unul – creator, Tată, domn şi judecător. El a avertizat că acest unic Dumnezeu este cel care a stabilit Biserica Catolică şi care „prezidează împreună cu cei care exercită disciplina morală”[75] în cadrul ei. Cu toate acestea, îi venea greu să susţină o dispută teologică cu gnosticii: aceştia pretindeau că sunt de acord cu toate spusele sale, dar ştia că în taină ei îi desconsiderau cuvintele sale ca venind din partea cuiva nespiritual. Drept care s-a simţit îndemnat să-şi încheie tratatul cu o chemare solemnă la judecată:

> Fie ca acele persoane care îl blasfemiază pe Creator..., aşa cum (fac) valentinienii şi toţi aşa-numiţii „gnostici”, să fie recunoscuţi ca trimişi ai lui Satan de toţi aceia care se închină lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lor Satan chiar şi acum... a fost văzut vorbind împotriva lui Dumnezeu, acel Dumnezeu care a pregătit focul veşnic pentru toate felurile de apostazie.[76]

Dar am greşi dacă am presupune că această luptă implică doar membri ai comunităţii laice care pretind o inspiraţie charismatică şi rivalizează cu o ierarhie organizată, nespirituală, de preoţi şi episcopi. Irenaeus indică în mod clar contrariul. Mulţi dintre cei pe care i-a blamat pentru propagarea învăţăturii gnostice erau ei înşişi membri proeminenţi ai ierarhiei bisericeşti. Într-un caz Irenaeus i-a scris lui Victor, Episcop al Romei, pentru a-l preveni că anumite scrieri gnostice circulau printre enoriaşii săi.[77] El considera aceste scrieri în mod special periculoase, deoarece autorul lor, Florinus, revendica prestigiul de a

fi preot. Cu toate acestea, Irenaeus îl previne pe Victor că, în secret, acest preot este, de asemenea, un iniţiat gnostic. Irenaeus i-a prevenit pe propriii săi credincioşi că „cei pe care mulţi îi cred a fi preoţi..., dar care nu pun *frica de Dumnezeu* la loc de cinste în inima lor... sunt plini de mândrie pentru situaţia lor proeminentă în comunitate”. Astfel de persoane, explică el, sunt în secret gnostici, care „săvârşesc fapte rele în taină, spunând: «Nimeni nu ne vede»”[78] Irenaeus spune deschis că intenţionează să-i demaşte pe aceia care pe dinafară acţionau drept creştini ortodocşi, dar în secret erau membri ai cercurilor gnostice.

Cum îi putea deosebi creştinul de rând pe adevăraţii preoţi de cei falşi? Irenaeus declară că aceia care sunt ortodocşi vor urma liniile succesiunii apostolice:

> Trebuie să ascultăm de preoţii care sunt în biserică, adică... de cei care posedă succesiunea de la apostoli. Căci, odată cu succesiunea episcopală, aceştia primesc şi darul neîndoielnic al adevărului.[79]

Ereticii, explică el, se abat de la tradiţia obişnuită şi se întâlnesc fără încuviinţarea episcopului:

> Nu trebuie să arătăm încredere acelora care se abat de la succesiunea originară şi se adună oriunde se nimereşte. Aceştia trebuie recunoscuţi ca eretici... sau schismatici... sau ca ipocriţi. Cu toţii s-au rătăcit de la adevăr.[80]

Irenaeus pronunţă o sentinţă episcopală solemnă. Gnosticii pretind să deţină două surse ale tradiţiei, una publică, cealaltă secretă. Irenaeus îi aprobă ironic că *sunt*

două surse ale tradiţiei, dar, declară el, cum Dumnezeu este unul, numai una dintre acestea provine de la Dumnezeu, anume aceea primită de Biserică prin Hristos şi apostolii săi aleşi, în special Petru. Cealaltă vine de la Satan şi datează de la învăţătorul gnostic Simon Magul (literal: „magicianul"), duşmanul de moarte al lui Petru, care a încercat să cumpere puterea spirituală a apostolilor, atrăgându-şi blestemul acestuia. Aşa cum Petru se află în fruntea adevăratei succesiuni, Simon întruchipează succesiunea falsă, de inspiraţie demonică, a ereticilor; el este „tatăl tuturor ereziilor":

> Toţi cei care, într-un fel sau altul, corup adevărul şi vatămă învăţătura Bisericii sunt discipolii şi urmaşii lui Simon Magul din Samaria... Ei pun, într-adevăr, în faţă numele lui Iisus Hristos ca pe un fel de momeală, dar în multe feluri ei introduc samavolniciile lui Simon... răspândind asupra ascultătorilor otrava amară şi perfidă a marelui şarpe (Satan), marele autor al apostaziei.[81]

În final el avertizează că „unii dintre cei consideraţi ca făcând parte dintre ortodocşi"[82] au a se teme de ziua judecăţii dacă (şi acesta este principalul aspect practic) nu se vor căi, repudiind învăţătura despre „un alt Dumnezeu" şi nu se vor supune episcopului, acceptând „penitenţa" pe care le-o va administra pentru a-i salva de pedeapsa veşnică.

Să nu fi fost convingerile religioase ale lui Irenaeus decât dogme politice deghizate? Sau, invers, politica sa era subordonată credinţelor sale religioase? Oricare dintre aceste interpretări suprasimplifică situaţia. Convingerile

religioase ale lui Irenaeus şi poziţia sa – la fel cu ale oponenţilor săi gnostici – se influenţau reciproc. Dacă anumiţi gnostici se opuneau dezvoltării ierarhiei bisericeşti, nu trebuie să reducem gnosticismul la o mişcare politică apărută ca reacţie la această dezvoltare. Adepţii lui Valentinus împărtăşeau o concepţie religioasă despre natura lui Dumnezeu pe care o găseau incompatibilă cu dominaţia preoţilor şi a episcopilor care începea să se facă simţită în Biserica Catolică, aşa că îi opuneau rezistenţă. Invers, convingerile religioase ale lui Irenaeus coincideau cu structura Bisericii pe care el o apăra.

Acest caz este departe de a fi unic: putem vedea în întreaga istorie a creştinismului cum diverse credinţe despre natura lui Dumnezeu poartă în mod inevitabil diferite implicaţii politice. Martin Luther, cu peste 1 300 de ani mai târziu, s-a simţit îndemnat de propria sa experienţă religioasă şi modul diferit de a-l înţelege pe Dumnezeu să combată practicile aprobate de superiorii săi din Biserica Catolică şi în final să respingă întreaga ei structură papală şi preoţească. George Fox, vizionarul radical care a întemeiat mişcarea quakerilor, a fost determinat de întâlnirea sa cu „lumina interioară” să denunţe întreaga structură a autorităţii puritane – legală, guvernamentală şi religioasă. Paul Tillich a proclamat doctrina despre „Dumnezeu dincolo de Dumnezeu” criticând deopotrivă Biserica Catolică şi pe cea protestantă împreună cu guvernele naţionaliste şi fasciste.

Aşa cum doctrina despre învierea trupurilor a stabilit cadrul iniţial pentru autoritatea clericală, la fel doctrina

despre „Dumnezeul unic” confirmă, pentru creştinii ortodocşi, instituţia în formare a „episcopului unic” ca monarh („singurul conducător”) al Bisericii. Nu vom fi aşadar surprinşi să descoperim în continuare cum descrierea ortodoxă a lui Dumnezeu (ca „Părinte Atotputernic”, de exemplu) serveşte la a defini cine este inclus şi cine este exclus de la participarea la puterea preoţilor şi a episcopilor.

CAPITOLUL III

Dumnezeu Tatăl / Dumnezeu Mama

Spre deosebire de mulţi dintre contemporanii săi printre divinităţile Orientului Apropiat, Dumnezeul lui Israel nu-şi împărţea puterea cu nicio divinitate feminină, nici nu era Soţul sau Iubitul divin al vreuneia.[1] Cu greu poate fi el caracterizat altfel decât prin epitete masculine: rege, domn, stăpân, judecător şi tată.[2] Într-adevăr, absenţa simbolismului feminin pentru Dumnezeu este semnul distinctiv al iudaismului, creştinismului şi islamului, în contrast frapant cu celelalte tradiţii religioase ale lumii, fie că este vorba despre Egipt, Babilon, Grecia şi Roma sau Africa, India şi America de Nord, unde simbolismul feminin abundă. Teologii iudei, creştini şi islamici de astăzi se grăbesc să precizeze că Dumnezeu nu trebuie deloc gândit în termeni sexuali.[3] Cu toate acestea, limbajul actual folosit de ei în cult şi rugăciune poartă un mesaj diferit: cine, crescut în tradiţia iudaică sau creştină, a scăpat de impresia clară că Dumnezeu este *masculin*? Şi, deşi catolicii o venerează pe Maria ca mamă a lui Iisus, ei niciodată nu o identifică cu o divinitate propriu-zisă: dacă ea este „mama lui Dumnezeu”, nu este însă „Dumnezeu Mama” pe picior de egalitate cu Dumnezeu Tatăl!

Creştinismul a adăugat, bineînţeles, termenii trinitarieni la descrierea iudaică a lui Dumnezeu. Cu toate acestea,

dintre cele trei „Persoane”, două – Tatăl şi Fiul – sunt descrise în termeni masculini, iar a treia – Duhul – sugerează asexualitatea termenului neutru grecesc pentru duh, *pneuma*.

Oricine cercetează istoria timpurie a creştinismului (domeniul numit „patristică” – altfel spus, studiul „Părinţilor Bisericii”) va fi pregătit pentru pasajul care încheie *Evanghelia lui Toma*:

> Simon Petru le-a spus (discipolilor): „Maria să plece de la noi, căci femeile nu sunt vrednice de Viaţă”. Iisus a spus: „Eu însumi o voi conduce, pentru a face din ea bărbat, ca şi ea să poată deveni un duh viu, asemenea vouă, bărbaţii. Căci orice femeie care se va face bărbat va intra în Împărăţia Cerurilor”.[4]

Oricât de ciudat ar părea, acest pasaj nu face decât să enunţe ceea ce retorica religioasă admite: că bărbaţii alcătuiesc corpul legitim al comunităţii, în timp ce femeilor li se îngăduie să participe numai dacă se asimilează bărbaţilor. Alte texte descoperite la Nag Hammadi fac dovada unei deosebiri frapante între aceste surse „eretice” şi cele ortodoxe: sursele gnostice folosesc necontenit simbolismul sexual pentru a-l descrie pe Dumnezeu. Ne-am fi aşteptat ca aceste texte să prezinte influenţa tradiţiilor păgâne arhaice ale Zeiţei Mamă, dar majoritatea lor folosesc un limbaj specific creştin, în neîndoielnică legătură cu moştenirea iudaică. Totuşi, în loc să descrie un Dumnezeu monist şi masculin, multe dintre aceste texte vorbesc despre Dumnezeu ca despre o diadă ce cuprinde deopotrivă elemente masculine şi feminine.

Un grup de surse gnostice pretinde a fi primit o tradiţie secretă de la Iisus prin Iacob şi Maria Magdalena. Membrii acestui grup se rugau atât Tatălui, cât şi Mamei divine: „De la Tine, Tată, şi prin Tine, Mamă, cele două nume nemuritoare, Părinţi ai fiinţei divine, şi tu, locuitor al cerului, cu fire omenească, al numelui preaputernic…”[5] Alte texte arată că autorii lor s-au întrebat cui i-a făcut, un Dumnezeu masculin şi singur, propunerea: „Să facem om (*adam*) după chipul Nostru, după asemănarea Noastră” (Geneza, 1:26). Deoarece relatarea din Geneză continuă spunând că omenirea a fost creată „parte bărbătească şi parte femeiască” (1:27), unii au tras concluzia că Dumnezeu, după a cărui imagine suntem creaţi, trebuie să fie şi el simultan masculin şi feminin – atât Tată, cât şi Mamă.

Cum o caracterizează aceste texte pe Mama divină? Nu găsesc un răspuns simplu, căci textele în sine sunt extrem de diverse. Putem totuşi schiţa trei caracterizări primare. În primul rând, mai multe grupuri gnostice o descriu pe Mama divină ca parte a unui cuplu originar. Valentinus, învăţătorul şi poetul, porneşte de la premisa că Dumnezeu este, în esenţă, indescriptibil. Dar el sugerează că divinul poate fi imaginat ca o diadă; constând, pe de o parte, din Inefabil, Profunzime, Tatăl Primordial; şi pe de altă parte, din Graţie, Tăcere, Matricea şi „Mama Totului”.[6] Valentinus raţionează că Tăcerea este complementul adecvat al Tatălui, desemnând-o pe prima ca feminină şi pe ultimul ca masculin, dat fiind genul gramatical al cuvintelor greceşti corespunzătoare. El continuă descriind cum Tăcerea primeşte, ca într-o Matrice, sămânţa Sursei Inefabile; din aceasta ea

dă naştere tuturor emanaţiilor fiinţei divine, dispuse în perechi armonioase de energii masculine şi feminine.

Adepţii lui Valentinus i se adresau acesteia pentru protecţie, cu numele de Mama şi „mistica, eterna Tăcere".[7] De exemplu, Marcus magicianul o invocă drept Graţie (în greacă, termenul feminin *charis*): „Fie ca Ea, care a fost înaintea tuturor lucrurilor, Graţia de neînţeles şi nedescris, să te umple pe dinăuntru şi să sporească în tine propria ei cunoaştere".[8] În celebrarea secretă a liturghiei, Marcus proclamă că vinul simbolizează sângele ei. La oferirea cupei cu vin, el se roagă ca „Graţia să se reverse"[9] în toţi cei care beau. Profet şi vizionar, Marcus se numeşte pe sine „*matricea* şi *recipientul* Tăcerii"[10] (aşa cum Ea este pentru Tată). Viziunile primite de la fiinţa divină îi apar, după spusele sale, în formă feminină.

O altă scriere gnostică, numită *Marea Înştiinţare*, citată de Hippolytus în lucrarea sa *Respingerea tuturor ereziilor*[i], explică originea universului după cum urmează: Din puterea Tăcerii s-a ivit „o mare putere, Mintea Universului, care dirijează toate lucrurile şi este masculină... cealaltă... o mare Inteligenţă... este feminină şi produce toate lucrurile".[11] Urmând genul cuvântului grecesc pentru „minte" (*nous* – masculin) şi „inteligenţă" (*epinoia* – feminin), autorul explică faptul că aceste puteri, alăturate în unire, „se descoperă a fi o dualitate... Aceasta este Mintea în Inteligenţă, care, deşi separabile una de alta, sunt totuşi una, găsindu-se într-o stare de dualitate". Aceasta înseamnă, explică mai departe învăţătorul gnostic, că

[i] Vezi *Respingerea tuturor ereziilor*, Hippolytus – Hipolit Din Roma, carte apărută la Editura Herald, 2017. (*N. red.*)

(puterea divină) există în fiecare în stare latentă... Este o singură putere împărţită între sus şi jos; care se generează singură, creşte singură, se caută pe sine, se găseşte pe sine, este propria sa mamă, propriul său tată, propria sa soră, propria sa soţie, propria sa fiică, propriul său fiu – mamă, tată, unitate, fiind sursa întregului cerc al existenţei.[12]

Cum intenţionau aceşti gnostici să-şi facă înţelese gândurile? Diferiţi dascăli aveau păreri diferite. Unii insistau că divinul trebuie considerat masculino-feminin – „marea putere masculin-feminină". Alţii susţineau că termenii trebuie luaţi doar metaforic, căci, în realitate, divinul nu este nici masculin, nici feminin.[13] Un al treilea grup sugera că sursa primordială poate fi descrisă în termeni fie masculini, fie feminini, în funcţie de aspectul care se intenţionează a fi accentuat. Partizanii acestor diverse opinii erau de acord că divinitatea trebuie înţeleasă în termenii unei relaţii armonioase, dinamice, a contrariilor – concept înrudit poate cu concepţia răsăriteană despre *yin* şi *yang*, dar care rămâne străin iudaismului şi creştinismului ortodox.

O a doua caracterizare a Mamei divine o descrie ca Duh Sfânt. *Apocriful lui Ioan* relatează cum Ioan a plecat după răstignire „adânc mâhnit" şi a avut o viziune mistică a Treimii. În durerea sa, el spune că:

(Cerurile s-au deschis şi întreaga) creaţie (care este) în subceresc a strălucit şi (lumea) s-a cutremurat. (Iar mie mi-a fost frică şi) am văzut în lumină... o arătare cu multe forme... şi arătarea avea trei forme.[14]

La întrebarea lui Ioan, viziunea răspunde: „El mi-a spus: «Ioan, Ioan, de ce te îndoieşti şi de ce îţi este frică?... Eu sunt cel care este întotdeauna cu tine. Eu sunt Tatăl; eu sunt Mama; eu sunt Fiul»"[15] Această descriere gnostică a lui Dumnezeu – ca Tată, Mamă şi Fiu – ne poate surprinde la început, dar reflectând, vom recunoaşte în ea o altă versiune a Treimii. Terminologia greacă pentru Treime, care include termenul neutru pentru duh (*pneuma*), cere în fond ca a treia „Persoană" a Treimii să fie asexuată. Dar autorul *Cărţii Secrete* are în minte termenul ebraic pentru duh, *ruah*, un cuvânt feminin; drept care conchide că „Persoana" feminină asociată cu Tatăl şi Fiul trebuie să fie Mama. *Cartea Secretă* merge mai departe pentru a o descrie pe Mama divină:

> ...(Ea este)... imaginea duhului desăvârşit, nevăzut, feciorelnic... Ea a devenit Mama tuturor lucrurilor, căci a existat înaintea tuturor, mama–tată (*matropater*)...[16]

Tot astfel în *Evanghelia Evreilor*, Iisus vorbeşte despre „Mama mea, Duhul".[17] În *Evanghelia lui Toma*, îi pune în contrast pe părinţii săi pământeşti, Maria şi Iosif, cu Tatăl său divin – Tatăl Adevărului – şi Mama sa divină, Duhul Sfânt. Autorul interpretează o afirmaţie deconcertantă a lui Iisus din Noul Testament („Cine nu urăşte pe tatăl său şi pe mama sa nu poate fi ucenicul meu"), adăugând că „mama mea (pământească) (mi-a dat moartea), dar adevărata (mea Mamă) mi-a dat viaţa".[18] Astfel, potrivit *Evangheliei lui Filip*, oricine devine creştin dobândeşte „atât tată, cât şi mamă"[19], căci Duhul (*ruah*) este „Mama multora".[20]

O lucrare atribuită învăţătorului gnostic Simon Magul sugerează o semnificaţie mistică a Paradisului, locul unde a început viaţa omenească:

> Să recunoaştem în Paradis matricea; căci Scriptura ne învaţă că aceasta este o presupunere corectă atunci când spune „Eu sunt Cel care te-a făcut în matricea mamei tale" (Isaia 44:2)... Moise..., recurgând la alegorie, a declarat că Paradisul este matricea... şi Edenul, placenta...[21]

Râul care izvorăşte din Eden simbolizează ombilicul, care hrăneşte fetusul. Simon pretinde că Exodul semnifică, în consecinţă, ieşirea din matrice, iar „traversarea Mării Roşii se referă la sânge". Potrivit explicaţiilor gnosticilor sethieni

> cerul şi pământul au o formă asemănătoare cu matricea... şi, dacă... cineva vrea să cerceteze aceasta, să examineze cu grijă pântecele însărcinat al oricărei creaturi şi va descoperi o imagine a cerului şi a pământului.[22]

Dovada unor astfel de concepţii, declară Marcus, vine direct de la „ţipătul nou-născutului", un strigăt spontan de laudă pentru „gloria fiinţei primordiale, în care puterile înaltului sunt într-o îmbrăţişare armonioasă".[23]

Dacă unele surse gnostice sugerează că Duhul constituie elementul matern al Treimii, *Evanghelia lui Filip* face o sugestie la fel de radicală privitor la doctrina care s-a dezvoltat mai târziu ca naşterea din fecioară. Şi aici Duhul este atât Mamă, cât şi Fecioară, pandantul – şi consoarta – Tatălui Ceresc: „Este îngăduit să rostim un mister? Tatăl tuturor lucrurilor s-a unit cu fecioara care a coborât"[24],

altfel spus, cu Duhul Sfânt descins în lume. Dar, deoarece procesul acesta trebuie înţeles simbolic, nu literal, Duhul rămâne o fecioară. Autorul continuă, explicând că „Adam a luat fiinţă din două fecioare: Duhul şi pământul virgin" şi „Hristos, prin urmare, s-a născut dintr-o fecioară"[25] (adică, din Duh). Dar autorul îi ridiculizează pe creştinii care iau lucrurile în litera lor, atribuind în mod greşit naşterea din fecioara Maria, mama lui Iisus, ca şi cum ea ar fi conceput fără Iosif: „Ei nu ştiu ce spun. Când a conceput vreodată o femeie de una singură?"[26] În schimb, argumentează el, naşterea din fecioară se referă la misterioasa unire a celor două puteri divine, Tatăl a Toate şi Duhul Sfânt.

Pe lângă Tăcerea mistică, eternă, şi Duhul Sfânt, unii autori gnostici sugerează o a treia caracterizare a Mamei divine: ca Înţelepciune. Aici termenul grecesc feminin pentru „înţelepciune", *sophia*, traduce un termen feminin ebraic, *hokhmah*.[i] Primii interpreţi au reflectat asupra semnificaţiei anumitor pasaje biblice – de exemplu, afirmaţia din Proverbe după care „Dumnezeu a creat lumea în Înţelepciune". Să fie oare Înţelepciunea puterea feminină în care a fost „concepută creaţia lui Dumnezeu? Potrivit unui alt învăţător, dubla semnificaţie a termenului concepţie – fizică şi intelectuală – sugerează următoarea posibilitate: „Imaginea gândului (*ennoia*) este feminină, deoarece... este o putere de concepţie".[27] *Apocalipsa lui Adam*, descoperită la Nag Hammadi, povesteşte despre o putere feminină care a vrut să conceapă de una singură:

---

[i] Vezi în acest sens cartea *Pistis Sophia*, vol. I şi II, apărută la Editura Herald în 2018. (*N. red.*)

> ...din cele nouă Muze, una s-a separat. Ea a ajuns pe un munte înalt unde a petrecut o vreme aşezată, astfel că s-a dorit pe sine însăşi pentru a deveni androgină. Îndeplinindu-şi dorinţa, a rămas însărcinată...[28]

Poetul Valentinus se foloseşte de această temă pentru a povesti un faimos mit despre Înţelepciune: dorind să conceapă de una singură, fără partenerul ei masculin, ea a reuşit, devenind „marea putere creatoare din care provin toate lucrurile", numită adesea Eva, „Mama a tot ce este viu". Dar, întrucât dorinţa ei viola unirea armonioasă a contrariilor, intrinsecă naturii fiinţelor create, ce a zămislit ea a fost pipernicit şi defectuos[29]; de aici, spune Valentinus, provin spaima şi mâhnirea care tulbură existenţa oamenilor.[30] Pentru a da formă creaţiei sale şi a o dirija, Înţelepciunea l-a zămislit pe demiurg, Dumnezeul-creator al lui Israel, ca agent al ei.[31]

Prin urmare, în sursele gnostice, Înţelepciunea este purtătoarea mai multor conotaţii. Pe lângă faptul că este „primul creator universal"[32], care a dat naştere tuturor creaturilor, ea iluminează făpturile omeneşti şi le înzestrează cu înţelepciune. Adepţii lui Valentinus şi Marcus se rugau, prin urmare, Mamei ca fiind „Tăcerea mistică, eternă" şi „Graţia, Ea care a fost înaintea tuturor lucrurilor", precum şi ca „Înţelepciunea incoruptibilă"[33], pentru cunoaştere lăuntrică (*gnosis*). Alţi gnostici i-au atribuit Ei binefacerile primite de Adam şi Eva în Paradis. În primul rând, i-a făcut conştienţi de ei înşişi; în al doilea rând, i-a îndrumat să găsească hrană; în al treilea rând, a ajutat la conceperea celui de-al treilea şi al patrulea copil al lor, care au fost,

potrivit acestei relatări, al treilea lor fiu, Seth şi prima lor fiică, Norea.[34] Mai mult: când creatorul s-a mâniat pe neamul omenesc

> întrucât aceştia nu-l adorau şi nu-l cinsteau ca Tată şi Dumnezeu, el a trimis un potop asupra lor ca să-i distrugă pe toţi. Dar Înţelepciunea i s-a opus..., iar Noe şi familia sa au fost salvaţi în arcă cu ajutorul luminii cernute din ea, şi prin mijlocirea lor omenirea a umplut din nou pământul.[35]

Un alt text descoperit la Nag Hammadi, *Trimorphic Protennoia* (literal: „Gândul primordial triplu format"), celebrează puterile feminine ale Gândirii, Inteligenţei şi Profeţiei. Textul se deschide cu vorbele unui personaj divin:

> (Eu) sunt (*Protennoia*), Gândul care (sălăşluieşte) în (Lumină)... (cea care a existat) mai înainte de toate lucrurile... eu sunt cea care se mişcă în orice creatură... Eu sunt cea Nevăzută în lăuntrul Totului.[36]

Ea continuă: „Sunt percepţie şi cunoaştere, un glas care se rosteşte cu ajutorul Gândului. (Eu) sunt adevăratul Glas. Eu strig din fiecare şi ei ştiu că o sământă sălăşluieşte înlăuntru".[37] A doua secţiune, rostită de un al doilea personaj divin, se deschide în cuvintele:

> Eu sunt Glasul... Eu sunt cea care vorbeşte din orice creatură... Am venit acum pentru a doua oară sub înfăţişarea unei femei şi am vorbit cu ei... M-am dezvăluit în Gândul chipului meu masculin.[38]

Ulterior glasul explică:

> Sunt androgin. (Sunt atât Mamă, cât şi) Tată, căci (mă împreunez) cu mine însumi... şi cu cei care mă iubesc... Eu sunt

> Matricea (care dă formă) Totului... Eu sunt Me(iroth)ea, gloria Mamei.[39]

Și mai remarcabil este poemul gnostic numit *Tunetul, Mintea Desăvârşită*. Acest text conţine o revelaţie rostită de o putere feminină:

> Căci eu sunt cea dintâi şi cea de pe urmă. Eu sunt cea cinstită şi cea dispreţuită. Eu sunt târfa şi sfânta. Eu sunt soţia şi fecioara. Eu sunt (mama) şi fiica... Eu sunt cea a cărei nuntă este mare şi care nu şi-a luat un soţ... Eu sunt cunoaştere şi sunt ignoranţă... Sunt fără ruşine; şi îmi este ruşine. Sunt puterea şi îmi este frică... Sunt nebună şi sunt înţeleaptă... Sunt păgână şi Dumnezeul meu este mare.[40]

Ce implică folosirea unui asemenea simbolism pentru înţelegerea naturii umane? Un alt text, după ce descrie Sursa divină ca pe o „Putere bisexuală", merge mai departe spunând că „ce a luat naştere din acea Putere – adică omenirea –, fiind una, se descoperă a fi două: o fiinţă masculin-feminină care poartă femela în lăuntrul său".[41] Aceasta se referă la povestea despre „naşterea" Evei din coasta lui Adam (astfel că Adam, fiind unul, „se descoperă a fi doi", un androgin care „poartă femela în lăuntrul său"). Dar această referire la povestea creaţiei din Geneza 2 (o relatare care inversează procesul biologic al naşterii, atribuind astfel masculinului funcţia creativă a femininului) este neobişnuită în sursele gnostice. De cele mai multe ori, scriitorii gnostici se referă la prima relatare a creaţiei din Geneza 1:26–27 („Apoi Dumnezeu a zis: «Să facem om [*adam*] după chipul Nostru, după asemănarea Noastră» ... Dumnezeu a făcut om după chipul Său, l-a făcut după chi-

pul lui Dumnezeu; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut"). Rabinii din perioada talmudică știau o versiune grecească a pasajului care i-a sugerat lui Rabbi Samuel bar Nachman, influenţat de mitul lui Platon al androginului, că

> atunci când Preasfântul... l-a creat pentru prima oară pe om, l-a creat cu două feţe, două rânduri de organe genitale, patru braţe şi picioare, spate în spate. După care l-a despicat pe Adam în două şi a făcut două spinări, una de fiecare parte.[42]

Unii gnostici au adoptat această idee, proclamând că Geneza 1:26–27 narează crearea unui androgin. Marcus (a cărui rugăciune către Mamă este redată mai sus) concluzionează din această relatare nu doar că Dumnezeu este diadic („Să *facem* om"), dar şi că „omul, care a fost făurit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (Tată şi Mamă), a fost masculin-feminin".[43] Contemporanul său, gnosticul Theodotus (aprox. 160 d.Hr.), explică afirmaţia „După chipul lui Dumnezeu i-a făcut"; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut, înseamnă că „elementele masculin şi feminin împreună constituie creaţia cea mai subtilă a Mamei, Înţelepciunea".[44] Sursele gnostice care îl descriu pe Dumnezeu ca o diadă a cărei natură include deopotrivă elemente masculine şi feminine, oferă adesea o descriere similară a naturii umane. Cu toate acestea niciuna dintre sursele citate până acum – evanghelii secrete, revelaţii, învăţături mistice – nu se numără printre cele incluse în lista selectă care formează colecţia Noului Testament. Toate textele secrete venerate de grupurile gnostice au fost omise din colecţia canonică

şi înfierate ca fiind eretice de către aceia care se numeau ei înşişi creştin-ortodocşi. În momentul când procesul de selecţie a diverselor scrieri s-a încheiat – probabil nu mai târziu de anul 200 –, practic toate imaginile feminine ale lui Dumnezeu au dispărut din tradiţia creştin-ortodoxă.

Care este motivul acestei respingeri totale? Gnosticii înşişi şi-au pus această întrebare în legătură cu oponenţii lor ortodocşi şi au chibzuit asupra ei între dânşii. Unii au tras concluzia că Dumnezeul lui Israel a iniţiat el însuşi polemicile pe care susţinătorii săi le-au dus până la capăt în numele său. Căci, argumentau ei, acest creator era doar o putere derivată, un simplu instrument creat de Mamă pentru a administra universul, dar care avea despre sine o concepţie mult mai grandioasă. Ei spun despre el că ar a fi făcut totul singur, dar că, în realitate, crease lumea deoarece Înţelepciunea, Mama sa, „i-a insuflat energie” implantând în el propriile-i idei. Dar el a fost nesăbuit şi a acţionat inconştient, fără să-şi dea seama că ideile pe care le folosea veneau de la ea; „el îşi ignora până şi propria Mamă”.[45] Adepţii lui Valentinus au sugerat că Mama însăşi îl încurajase pe Dumnezeul lui Israel să creadă că acţiona autonom, dar, aşa cum explică ei, „datorită nesăbuinţei sale şi a faptului că-şi ignora Mama, el a spus: «Eu sunt Dumnezeu; nu există un altul în afară de mine»”[46]. Potrivit altei relatări, creatorul a mâhnit-o pe mama sa zămislind fiinţe inferioare, astfel că ea l-a părăsit şi s-a retras în regiunile superioare ale cerului. „Întrucât ea plecase, el şi-a închipuit că este singura făptură care există; drept care a declarat: «Sunt un Dumnezeu gelos; nu este un altul în

afară de mine»"[47]. Alţii sunt de acord în a-i atribui acest motiv mai sinistru: gelozia. Potrivit *Cărţii Secrete a lui Ioan*:

> ...el a spus... „Sunt un Dumnezeu gelos; nu este un altul în afară de mine". Dar, spunând aceasta, el le arăta îngerilor... că există un alt Dumnezeu; căci, de nu ar mai exista niciunul, pe cine ar fi el gelos?... Atunci mama a început să se întristeze.[48]

Alţii au susţinut că Mama sa a refuzat să tolereze o astfel de înfumurare:

> (Creatorul), devenind trufaş în spirit, s-a fălit a fi mai presus de toate celelalte fiinţe şi a zis: „Eu sunt tatăl, şi Dumnezeu, şi mai presus de mine nimeni nu este". Dar mama sa, auzindu-l vorbind astfel, şi-a ridicat glasul împotriva lui: „Nu minţi, Ialdabaoth..."[49]

Deseori, în aceste texte gnostice, creatorul este pedepsit pentru aroganţa sa – aproape întotdeauna de o putere feminină superioară. Conform *Ipostazei Arhonţilor*, descoperită la Nag Hammadi, atât mama, cât şi fiica au obiectat când

> el a devenit trufaş, zicând: „Eu sunt Dumnezeu şi nu este vreun altul în afară de mine".... O voce s-a auzit atunci de dincolo de tărâmul puterii absolute, spunând: „Te înşeli, Samael" (Ceea ce înseamnă, „zeu al celor orbi"). Şi el a spus: „Dacă vreun alt lucru există înaintea mea, să mi se arate!" Atunci imediat Sophia („Înţelepciunea") şi-a întins un deget, a introdus lumină în materie şi a urmat-o în jos în regiunea Haosului... Şi din nou el a spus vlăstarelor sale: „Eu sunt Dumnezeul a Toate". Iar Viaţa, fiica Înţelepciunii, a strigat; ea i-a spus: „Te înşeli, Saklas!"[50]

Învăţătorul gnostic Justinus descrie şocul, spaima şi teama Domnului „când a descoperit că nu era Dumnezeul universului". Treptat şocul a făcut loc uimirii, pentru ca în cele din urmă el să primească bucuros ce l-a învăţat Înţelepciunea. Învăţătorul conchide: „Aceasta este semnificaţia zicalei «Frica Domnului este începutul Înţelepciunii»"[51].

Dar toate acestea sunt explicaţii mitice. Putem găsi vreun motiv istoric real pentru care aceste scrieri au fost suprimate? Aceasta ridică o întrebare mult mai generală: prin ce mijloace şi din ce motive la începutul secolului al III-lea anumite idei au ajuns să fie clasificate ca fiind eretice, iar altele ca fiind ortodoxe? O indicaţie în vederea răspunsului putem găsi întrebându-ne dacă creştinii gnostici derivau vreo consecinţă socială practică din concepţia lor despre Dumnezeu şi omenire în termeni care să includă elementul feminin. Aici răspunsul este, fără îndoială, *da.*

Episcopul Irenaeus observă cu consternare că mai ales femeile erau atrase de grupările eretice. „Chiar şi în propriul nostru district din valea Rhonului", recunoaşte el, învăţătorul gnostic Marcus atrăsese „multe femei nesăbuite" din congregaţia sa, inclusiv soţia unuia dintre diaconii lui Irenaeus.[52] Mărturisindu-şi neputinţa de a justifica atracţia exercitată de gruparea lui Marcus, el oferă o singură explicaţie: că Marcus însuşi era un seducător diabolic de inteligent, un magician care amesteca afrodiziace speciale pentru „a-şi amăgi, înşela şi pângări" prada. Dacă acuzaţiile sale aveau vreo bază faptică, nu se ştie. Dar, atunci când descrie tehnicile de seducţie ale lui Marcus, Irenaeus arată că vorbeşte metaforic. Căci, spune el, Marcus „li se adre-

sează cu astfel de cuvinte seducătoare" precum rugăciunile sale către Graţie, „Ea care este înainte de toate lucrurile"[53], şi către Înţelepciune şi Tăcere, elementul feminin al ființei divine. În al doilea rând, spune Irenaeus, Marcus le seducea pe femei „îndemnându-le să profeţească"[54] – ceea ce le era strict interzis să facă în Biserica Ortodoxă. Când o iniţia pe o femeie, Marcus îşi încheia rugăciunea de iniţiere în cuvintele: „Priveşte, Graţia s-a pogorât asupra ta; deschide gura şi profeţeşte".[55] Pe urmă, după descrierea indignată a episcopului, „victima înşelată a lui Marcus... emitea cu neruşinare vreo neghiobie" şi „de atunci înainte se considera profet!" Mai rău decât toate, în viziunea lui Irenaeus, Marcus le invita pe femei să activeze ca preoţi, celebrând Împărtăşania împreună cu el: „el înmânează cupa femeilor"[56] pentru a înălţa rugăciunea euharistică şi a rosti cuvintele de consacrare. Tertullian se arată la fel de ofensat de asemenea acte ale creştinilor gnostici:

> Aceste femei eretice... cât sunt ele de neruşinate! Nu au nicio modestie; sunt destul de îndrăzneţe pentru a predica, a se angaja în discuţii, a înfăptui exorcisme, a săvârşi vindecări şi, poate, chiar a boteza![57]

Tertullian a îndreptat un alt atac și împotriva „acelei vipere" – o învăţătoare care conducea o congregaţie în nordul Africii. El accepta ceea ce numea „preceptele disciplinei ecleziastice privitoare la femei", care specificau:

> Nu este îngăduit unei femei să vorbească în biserică, nici să predice, nici să boteze, nici să ofere (Împărtăşania), nici să

> pretindă pentru sine participarea la orice funcţie *masculină* – ca să nu mai menționăm vreun oficiu preoţesc.[59]

Una dintre primele ţinte ale lui Tertullian, ereticul Marcion, îi scandalizase în fapt pe contemporanii săi ortodocşi numind ca preoţi şi episcopi femei şi bărbaţi fără deosebire. Învăţătoarea gnostică Marcellina a călătorit la Roma pentru a reprezenta grupul carpocraţian[60], care pretinde să fi primit învăţătura secretă de la Maria, Salomeea şi Marta. Montaniştii, un cerc profetic radical, venerau două femei: Prisca şi Maximilla, ca întemeietoare ale mişcării.

Dovezile de care dispunem indică aşadar o corelaţie clară între teoria religioasă şi practica socială.[61] În grupările gnostice precum cea a lui Valentinus, femeile erau considerate egale cu bărbaţii; unele erau venerate ca profetese; altele acţionau ca învăţătoare, evangheliste itinerante, vindecătoare, preotese, poate chiar ca episcopi. Această observaţie nu are însă o aplicabilitate universală. Cel puţin trei cercuri eretice care păstrau o imagine masculină a lui Dumnezeu includeau femei în poziţii de conducere – marcioniţii, montaniştii şi carpocraţienii. Dar începând din anul 200 d.Hr. nu mai avem nicio mărturie despre femei care să preia roluri profetice, preoţeşti şi episcopale în cadrul bisericilor ortodoxe.

Aceasta era o dezvoltare extraordinară, dat fiind că în primii săi ani mişcarea creştină a arătat o deschidere remarcabilă către femei. Iisus însuşi a încălcat datina evreiască vorbind deschis cu femei şi incluzându-le printre în-

soţitorii săi. Chiar şi *Evanghelia lui Luca* din Noul Testament relatează răspunsul său când Marta, gazda sa, i se plânge că face singură munca din casă, în timp ce sora ei Maria stă şi îl ascultă: „Doamne, nu-Ţi pasă că soru-mea m-a lăsat să slujesc singură? Zi-i dar să-mi ajute". Dar, în loc să o susţină, Iisus o dojeneşte pe Marta pentru a fi luat asupră-şi atâtea griji, declarând că „un singur lucru trebuieşte. Maria a ales partea cea bună, care nu i se va lua".[62] Zece–douăzeci de ani după moartea lui Iisus, anumite femei deţineau funcţii de conducere în grupări creştine locale; femeile acţionau ca profetese, învăţătoare şi evangheliste. Profesorul Wayne Meeks sugerează că, la iniţierea creştină, persoana care prezidează ritualul anunţa că „în Hristos... nu este nici masculin, nici feminin".[63] Pavel citează aceste cuvinte şi aprobă munca femeilor pe care le recunoaşte ca diaconi şi tovarăşi de lucru; el chiar o salută pe una, aparent ca pe un apostol remarcabil, mai veche decât el însuşi în mişcare.[64]

Cu toate acestea, Pavel exprimă şi ambivalenţă cu privire la implicaţiile practice ale egalităţii între oameni. Discutând despre activitatea publică a femeilor în biserici, el argumentează pe baza propriei sale concepţii – iudaice tradiţionale – a unui Dumnezeu masculin, monist, în favoarea unei ierarhii de sorginte divină a subordonării sociale: aşa cum Dumnezeu are autoritate asupra lui Hristos, declară el, citând Geneza 2–3, aşa are bărbatul autoritate asupra femeilor:

> ...bărbatul... este chipul şi slava lui Dumnezeu, pe când femeia este slava bărbatului. În adevăr, nu bărbatul a fost luat din femeie, ci femeia din bărbat.[65]

Deşi Pavel le recunoştea pe femei ca egale „în Hristos" şi le îngăduia o gamă mai largă de activităţi decât o făceau comunităţile evreieşti tradiţionale, el nu a putut merge până într-acolo încât să susţină egalitatea lor în termeni sociali şi politici. O asemenea ambivalenţă a deschis calea afirmaţiilor din I Corinteni 14:34 *s.q.*, indiferent dacă au fost scrise de Pavel însuşi sau inserate de altcineva: „...Femeile să tacă în adunări, căci lor nu le este îngăduit să ia cuvântul în ele, ci să fie supuse, cum zice şi Legea..., căci este ruşine pentru o femeie să vorbească în biserică".

Astfel de atitudini contradictorii faţă de femei reflectă o perioadă de tranziţie socială, precum şi diversitatea influenţelor culturale asupra unor biserici risipite prin toată lumea cunoscută.[66] În Grecia şi Asia Mică, femeile participau împreună cu bărbaţii la cultele religioase, îndeosebi ale Marii Mame şi ale zeiţei egiptene Isis.[67] În timp ce rolurile conducătoare erau rezervate bărbaţilor, femeile luau parte la servicii şi meserii. Unele femei se consacrau educaţiei, artelor şi unor profesiuni cum ar fi medicina. În Egipt, în secolul I d.Hr., femeile au atins un stadiu relativ avansat de emancipare, socială, politică şi juridică. La Roma, formele de educaţie se schimbaseră, în preajma anului 200 î.Hr., pentru a le oferi unor copii din aristocraţie – băieţi şi fete – acelaşi program de studii. Două sute de ani mai târziu, la începuturile erei creştine, formele arhaice, patriarhale, ale căsătoriei romane făceau loc în tot mai mare măsură unei forme legale noi, în care bărbatul şi femeia se uneau prin legăminte voluntare şi reciproce. Savantul

francez Carcopino Jérôme, într-o dezbatere intitulată „Feminism şi demoralizare”, arată că în secolul al II-lea d.Hr., femeile din clasa superioară insistau adesea „să-şi trăiască propria lor viaţă”.[68] Autori satirici bărbaţi se plângeau de agresivitatea lor în discuţii pe teme de literatură, matematică şi filosofie şi ridiculizau entuziasmul lor în alcătuirea de poeme, piese de teatru şi muzică.[69] Sub Imperiu,

> femeile erau pretutindeni amestecate în treburile lumeşti, precum teatre, evenimente sportive, concerte, petreceri, călătorii, cu sau fără soţii lor. Ele luau parte la o întreagă gamă de întreceri atletice, purtau chiar şi arme şi mergeau la bătălii...[70]

şi aveau incursiuni majore în viaţa profesională. Femeile din comunităţile evreieşti, pe de altă parte, erau împiedicate să ia parte activă la cultul public, la educaţie şi la viaţa socială şi politică din afara familiei.[71]

Dar, în pofida a toate acestea şi în pofida activităţii publice anterioare a femeilor creştine, cele mai multe biserici creştine din secolul al II-lea s-au alăturat majorităţii clasei de mijloc în opoziţia faţă de mişcarea egalitaristă, care se sprijinea în primul rând pe cercurile bogate sau, cum le-am numi noi, boeme. În jurul anului 200, majoritatea comunităţilor creştine au aprobat drept canonică epistola pseudo-paulinică a lui Timotei, care subliniază (şi exagerează) elementul antifeminist din concepţiile lui Pavel: „Femeia să înveţe în tăcere cu toată supunerea. Femeii nu-i dau voie să-i înveţe pe alţii, nici să se ridice mai sus de bărbat, ci să stea în tăcere”.[72] Creştinii ortodocşi

acceptau, de asemenea, ca paulinice epistolele către coloseni şi efeseni, care le poruncesc femeilor „să fie supuse bărbaţilor lor în toate lucrurile”.[73]

Clement, episcop al Romei, scrie în epistola sa către biserica nesupusă din Corint că femeile trebuie „să rămână în legea supunerii”[74] faţă de soţii lor. Pe când în vremurile mai vechi bărbaţii şi femeile creştine stăteau laolaltă în actul venerarii, la mijlocul secolului al II-lea – exact în perioada conflictului cu creştinii gnostici –, comunităţile ortodoxe au început să adopte obiceiul din sinagogi, separându-le pe femei de bărbaţi.[75] La sfârşitul secolului al II-lea, participarea femeilor la activitatea de venerare a fost condamnată explicit: grupările în care femeile continuau să aibă conducerea erau înfierate ca fiind eretice.

Care a fost motivul acestor schimbări? Savantul Johannes Leipoldt sugerează că afluxul masiv de evrei elenizaţi din cadrul mişcării putea să fi influenţat Biserica în direcţia tradiţiilor iudaice, dar, aşa cum el recunoaşte, „este doar o încercare de a explica situaţia: *realitatea însăşi este unicul lucru sigur*”.[76] Profesorul Morton Smith sugerează că schimbarea putea să fi fost rezultatul ridicării creştinismului pe scara socială de la clasa de jos la cea mijlocie. El observă că în clasa inferioară, unde munca tuturor era necesară, femeile fuseseră admise la efectuarea tuturor serviciilor de care erau capabile (astfel în zilele noastre, în Orientul Apropiat, numai femeile din clasa de mijloc poartă văl).

Atât textele ortodoxe, cât şi cele gnostice sugerează că această problemă a generat controverse explozive. Anta-

goniştii de ambele părţi au recurs la tehnica polemică de a scrie literatură aşa-zisă din vremurile apostolice, pretinzând să ofere viziunea originală a apostolilor asupra subiectului. Cum am observat şi mai înainte, *Evanghelia lui Filip*[i] povesteşte despre rivalitatea dintre discipolii bărbaţi şi Maria Magdalena, descrisă aici ca fiind cea mai intimă dintre tovarăşii lui Iisus, simbolul Înţelepciunii divine:

> ...tovarăşa (Mântuitorului este) Maria Magdalena. (Dar Hristos a iubit-o) mai mult decât pe (toţi) discipolii şi obişnuia s-o sărute (adesea) pe (gură). Ceilalţi (discipoli au fost ofensaţi)... Ei i-au spus: „De ce o iubeşti pe ea mai mult decât pe noi toţi? ” Mântuitorul a răspuns zicându-le: „De ce nu vă iubesc aşa cum (o iubesc) pe ea?”[77]

Dialogul Mântuitorului nu doar că o include pe Maria Magdalena între cei trei discipoli aleşi pentru a primi învăţătură specială, dar o elogiază mai presus de ceilalţi doi, Toma şi Matei: „...ea vorbea ca o femeie care a cunoscut Totul”.[78]

Alte texte folosesc figura Mariei Magdalena pentru a sugera că activitatea femeilor îi sfida pe conducătorii comunităţii ortodoxe, care îl priveau pe Petru drept purtătorul lor de cuvânt. *Evanghelia Mariei* relatează că, atunci când discipolii, deprimaţi şi înspăimântaţi după răstignire o roagă pe Maria să-i încurajeze povestindu-le ce i-a spus Domnul în secret, ea acceptă şi îi învaţă până când Petru, furios, întreabă: „Să fi vorbit el într-adevăr în taină cu o

---

[i] Textul apare în cartea *Evanghelii gnostice*, publicată la Editura Herald, 2018. (*N. red.)*

femeie (şi) nu pe faţă cu noi? Trebuie să ne întoarcem către ea şi să-i dăm ascultare? A preferat-o pe ea nouă?" Întristată de mânia sa, Maria răspunde: „Ce crezi tu, fratele meu Petru? Crezi că am născocit eu însămi acestea în inima mea sau că spun minciuni despre Mântuitor?" Levi intervine în acest punct pentru a media disputa: „Petre, tu totdeauna ai avut o fire aprinsă. Acum te văd ridicându-te împotriva femeii ca împotriva unui duşman. Dacă Mântuitorul a învrednicit-o, cine eşti tu să o respingi? Fără îndoială că Domnul o cunoştea foarte bine. De aceea a iubit-o mai mult decât pe noi".[79] După care ceilalţi cad de acord să accepte învăţătura Mariei şi, încurajaţi de cuvintele ei, pleacă să propovăduiască. O altă dispută între Petru şi Maria apare în *Pistis Sophia* (*Înţelepciunea Credinţei*)[i]. Petru se plânge că Maria acaparează conversaţia cu Iisus şi înlocuieşte prioritatea legitimă a sa şi a fraţilor săi apostoli. El îl îndeamnă pe Iisus s-o facă să tacă, dar este imediat dojenit. Mai târziu însă Maria recunoaşte în faţa lui Iisus că abia de cutează să-i vorbească pe faţă, deoarece, după cum spune chiar ea, „Petru mă face să şovăi; îmi este frică de el, căci el urăşte neamul femeiesc".[80] Iisus răspunde că asupra oricui se pogoară Duhul este rânduit de divinitate să vorbească, fie că este bărbat sau femeie.

Creştinii ortodocşi au replicat cu pretinse epistole şi dialoguri „apostolice" care susţineau contrariul. Faimoasele exemple sunt, bineînţeles, epistolele pseudo-paulinice mai sus citate. În Timotei I şi II, Coloseni şi Efeseni, „Pa-

---

[i] *Pistis Sophia*, vol. I şi II, Editura Herald, 2018. (*N. red.*)

vel", insistă ca femeile să se supună bărbaţilor. Epistola lui Titus, în numele lui Pavel, porunceşte alegerea episcopilor în termeni ce le elimină complet pe femei din discuţie. Literal şi figurat, episcopul trebuie să fie o figură paternă pentru comunitate. El trebuie să fie un bărbat a cărui soţie şi copii îi sunt „supuşi în toate privinţele"; aceasta dovedeşte abilitatea sa de a păstra „Biserica lui Dumnezeu"[81] în ordine, iar pe membrii ei în subordonarea cuvenită. Înainte de sfârşitul secolului al II-lea, în comunităţile ortodoxe a apărut *Regula Bisericii Apostolice*. Aici apostolii sunt înfăţişaţi dezbătând chestiuni controversate. De faţă cu Maria şi Marta, Ioan spune:

> Când Domnul a binecuvântat pâinea şi vinul şi le-a însemnat prin cuvintele „Acesta este trupul meu şi sângele meu", el nu le-a dat femeilor care sunt cu noi. Marta a spus: „Nu i-a dat Mariei, căci a văzut-o râzând". Maria a spus: „Acum nu mai râd; mai înainte, când ne învăţa, el ne-a zis: «Slăbiciunea voastră este răscumpărată prin putere»"[82].

Dar argumentul ei dă greş; discipolii bărbaţi cad de acord că din acest motiv nu se va îngădui niciunei femei să devină preot.

Vedem, prin urmare, două tipuri foarte diferite de atitudine sexuală apărând în cercurile ortodoxe şi gnostice. În forma cea mai simplă, mulţi creştini gnostici corelau descrierea lui Dumnezeu în termeni deopotrivă masculini şi feminini cu o descriere complementară a naturii umane. Cel mai adesea ei se referă la relatarea creaţiei din Geneza 1, care sugerează o creaţie egală sau androgină a omului. Creştini gnostici preluau adesea principiul egalităţii dintre bărbaţi şi

femei în structurile sociale şi politice ale comunităţilor lor. Modelul ortodox diferă izbitor: el îl descrie pe Dumnezeu în termeni exclusiv masculini, referindu-se în mod tipic la Geneza 2 pentru a descrie cum a fost creată Eva din Adam, pentru împlinirea sa.

Asemeni viziunii gnostice, aceasta se traduce în practica socială: la finele secolului al II-lea, comunitatea ortodoxă a ajuns să accepte dominaţia bărbaţilor asupra femeilor ca fiind ordinea impusă de divinitate, nu doar pentru viaţa socială şi de familie, ci şi pentru bisericile creştine. Apar totuşi excepţii la aceste modele. Gnosticii nu erau unanimi în susţinerea femeilor, nici ortodocşii în denigrarea lor. Unele texte gnostice vorbesc incontestabil despre femei în termeni dispreţuitori. *Cartea lui Toma Necredinciosul* li se adresează bărbaţilor cu avertismentul „Vai vouă care îndrăgiţi intimitatea cu neamul femeiesc şi întreţineţi relaţii scârbavnice cu ele!”[83] *Parafraza lui Shem*, provenind tot de la Nag Hammadi, descrie oroarea Naturii, care „şi-a întors vaginul întunecat şi a zvârlit dintr-însa puterea focului, aflat în ea de la începuturi, prin vicleniile întunericului”.[84] Potrivit *Dialogului Mântuitorului*, Iisus îi previne pe discipoli „să se roage în locuri unde nu sunt femei” şi „să distrugă lucrările feminităţii...”[85]

În fiecare dintre aceste cazuri, ţinta nu este însă femeia, ci puterea sexualităţii. În *Dialogul Mântuitorului*, de exemplu, Maria Magdalena, lăudată ca „femeia care a cunoscut Totul”, se află printre cei trei discipoli care primesc autoritatea lui Iisus: ea împreună cu Iuda şi Matei resping „lucrările feminităţii”, adică, după câte se pare, relaţiile sexuale şi procreaţia.[86] Aceste surse arată că anumiţi extremişti din mişcarea gnosti-

că erau de acord cu unele feministe radicale din zilele noastre care insistă că numai cine renunţă la activitatea sexuală poate dobândi egalitatea umană şi măreţia spirituală.

Alte surse gnostice reflectă supoziţia că statutul bărbatului este superior celui al femeii. Nici aceasta nu trebuie să ne surprindă; cum limbajul provine din experienţa socială, oricare dintre aceşti autori – bărbat sau femeie, roman, grec, egiptean sau evreu – va fi învăţat această lecţie elementară din propria sa experienţă socială. Unii gnostici – raţionând că aşa cum *bărbatul* este mai presus de *femeie* în existenţa obişnuită, la fel *divinul* este mai presus de *omenesc* – transformă termenii în metaforă. Afirmaţia deconcertantă atribuită lui Iisus în *Evanghelia lui Toma* – că Maria trebuie să devină bărbat ca să poată ajunge un „duh viu, asemenea vouă, bărbaţii. Căci orice femeie care se va face bărbat va intra în Împărăţia Cerurilor”[87] – poate fi luată simbolic; ce este doar omenesc (prin urmare, *feminin*) trebuie să se transforme în ce este divin („duhul viu”, *masculinul*). Astfel, potrivit altor pasaje din *Evanghelia lui Toma*, Salomeea şi Maria ajung discipolele lui Iisus atunci când îşi transcend natura umană şi deci „se fac bărbaţi”.[88] În *Evanghelia Mariei*, Maria însăşi îi îndeamnă pe ceilalţi discipoli „să laude măreţia lui Iisus, căci el ne-a pregătit şi a făcut din noi *bărbaţi*”.[89]

Reciproc, găsim o excepţie frapantă la modelul ortodox în scrierile unui părinte venerat al Bisericii, Clement din Alexandria. Scriind în Egipt în jurul anului 180 d.Hr., Clement se identifică pe sine ca ortodox, deşi îi cunoaşte foarte bine pe membrii grupărilor gnostice şi scrierile lor: unii sugerează chiar că el însuşi ar fi fost un iniţiat gnostic. Dar lucrările sale

demonstrează cum toate cele trei elemente pe care le-am numit modelul gnostic pot fi preschimbate în învăţătură pur ortodoxă. În primul rând, Clement îl caracterizează pe Dumnezeu în termeni deopotrivă masculini şi feminini:

> Pentru copil, Cuvântul este totul, tată şi mamă, dascăl şi doică... Hrana este laptele Tatălui... şi numai Cuvântul ne dă nouă, copiilor, laptele iubirii... şi numai aceia care sug la acest sân sunt cu adevărat fericiţi. Din acest motiv, a căuta se cheamă a suge; acelor copii care caută Cuvântul, sânul iubitor al tatălui le dă laptele.[90]

În al doilea rând, descriind natura omenească, el insistă că

> bărbaţii şi femeile sunt egali în desăvârşire şi trebuie să primească aceeaşi învăţătură şi aceeaşi disciplină. Căci numele de „omenire" le este comun bărbaţilor şi femeilor; iar pentru noi „în Hristos nu este nici masculin, nici feminin".[91]

Îndemnându-le pe femei să participe laolaltă cu bărbaţii în comunitate, Clement oferă o listă – unică în tradiţia ortodoxă – de femei ale căror realizări el le admiră. Aceasta listă porneşte de la exemple străvechi, cum ar fi Iudita, ucigaşa care l-a distrus pe duşmanul Israelului, sau regina Estera, care şi-a salvat poporul de la genocid, precum şi altele care au adoptat atitudini politice radicale. Clement le menţionează pe scriitoarea Arignote, pe Themisto, filosoafa epicureică şi multe alte femei-filosof, între care două care au studiat cu Platon şi una pregătită de Socrate. Într-adevăr, el nu-şi poate reţine elogiile:

> Ce-aş putea spune? Nu era oare Theano pitagoreica atât de avansată în filosofie încât, atunci când un bărbat, privind-o, a spus: „Ai braţe frumoase", ea i-a răspuns: „Da, dar nu sunt la dispoziţia publicului".[92]

Clement îşi încheie lista cu pictoriţe şi poete faimoase.

Dar demonstraţia lui Clement că şi creştinii ortodocşi pot susţine elementele feminine – şi participarea activă a femeilor – a avut puţin răsunet. Perspectiva sa, formată în atmosfera cosmopolită a Alexandriei şi articulată printre membrii bogaţi şi educaţi ai societăţii egiptene, se va fi dovedit prea străină pentru majoritatea comunităţilor creştine apusene, risipite din Asia Mică până în Grecia, Roma şi provinciile din Africa şi Galia. Cei mai mulţi au adoptat în schimb poziţia severului şi provincialului contemporan al lui Clement, Tertullian:

> Nu-i este îngăduit unei femei să vorbească în biserică, nici să-i înveţe pe alţii, nici să boteze, nici să ofere (Împărtăşania), nici să pretindă pentru sine vreo funcţie masculină – şi cel mai puţin oficiul preoţesc.[93]

Consensul lor, care a exclus poziţia lui Clement, a continuat să domine majoritatea bisericilor creştine: aproape 2 000 de ani mai târziu, în 1977, Papa Paul VI, Episcopul Romei, a declarat că o femeie nu poate fi preot „fiindcă Domnul nostru a fost bărbat"! Sursele de la Nag Hammadi, descoperite într-o perioadă de crize sociale contemporane privind rolurile sexuale, ne provoacă să reinterpretăm istoria şi să reevaluăm situaţia actuală.

CAPITOLUL IV

Patimile lui Hristos şi persecutarea creştinilor

Există un singur fapt asupra căruia aproape toate relatările despre Iisus din Nazaret, indiferent dacă sunt scrise de persoane ostile sau devotate lui, sunt de acord: că la ordinul prefectului roman, Pontius Pilat, el a fost condamnat şi răstignit (aprox. anul 30). Tacitus, istoricul aristocrat roman (aprox. 55–115 d.Hr.), neştiind, practic, nimic despre Iisus, nu menţionează decât acest lucru. Relatând istoria infamului Nero (împărat între anii 54 şi 58 d.Hr.), el spune că acesta, acuzat de provocarea unor incendii de mari proporţii la Roma,

> pentru a înăbuşi zvonurile, Nero a căutat nişte vinovaţi anume cărora le-a dat cele mai crunte osânde; pe aceştia norodul îi numea creştini... *Hristos, căpetenia de la care îşi luaseră numele, fusese osândit pe vremea împăratului Tiberius de către procuratorul Pontius Pilatus.* Credinţa lui dăunătoare, înăbuşită pentru un moment, începu din nou să se răspândească nu numai în Iudeea – locul de obârşie al acestui rău –, ci chiar şi în Roma, unde se revarsă de pretutindeni toate grozăviile şi unde tot ce e condamnabil capătă faimă.[1]

Istoricul evreu Josephus îl menţionează pe Iisus din Nazaret pe o listă de tulburări care au afectat relaţiile evreilor cu Roma pe când era Pilat guvernator (aprox. anii 26–36). Un comentariu atribuit lui Josephus relatează că

„Pilat, auzind că el este acuzat de oameni de rangul cel mai înalt dintre noi..., l-a condamnat să fie răstignit".[2]

Adepţii lui Iisus confirmă această relatare. *Evanghelia lui Marcu*, probabil cea mai timpurie dintre scrierile Noului Testament (aprox. 70–80 d.Hr.), ne spune cum Iisus, trădat de Iuda Iscariotul, noaptea, în grădina de la Ghetsimani, în apropiere de Ierusalim, a fost arestat de oameni înarmaţi în timp ce discipolii săi au fugit.[3] Acuzat de răzvrătire în faţa lui Pilat, el a fost condamnat la moarte.[4] Crucificat, Iisus a mai trăit câteva ore după care, cum spune Marcu, „a strigat cu glas tare"[5] şi a murit. *Evanghelia lui Luca* şi *Evanghelia lui Ioan*, scrise poate cu o generaţie mai târziu (aprox. 90–110 d.Hr.), îi descriu moartea în termeni mai eroici: Iisus îi iartă pe torţionarii săi şi, cu o rugăciune, îşi dă duhul.[6] Dar toate cele patru evanghelii neotestamentare descriu suferinţa, moartea şi îngroparea sa pripită.

Evangheliile, bineînţeles, interpretează împrejurările morţii sale pentru a-i demonstra nevinovăţia. Marcu spune că marii preoţi şi conducătorii din Ierusalim au pus la cale arestarea şi execuţia lui Iisus din cauza propovăduirii sale împotriva lor.[7] Ioan prezintă o expunere mai completă, plauzibilă istoric. El relatează că, deoarece popularitatea lui Iisus creştea, atrăgând un număr tot mai mare de oameni către mişcarea sa, marii preoţi au adunat consiliul Sanhedrinului pentru a discuta pericolul de răzmeriţă. Unii din rândul mulţimii inculte îl aclamau deja pe Iisus ca Mesia[8] – „regele uns" pe care îl aşteptau să elibereze Israelul de dominaţia străină şi

să restaureze statul iudeu. Mai ales în timpul Paştelui evreiesc, când mii de evrei se scurgeau spre Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea, impulsul ar putea aprinde sentimentele naţionaliste evreieşti, care mocneau în oraş, transformându-le în revoltă. Consiliului îi revenea responsabilitatea să păstreze pacea între populaţia evreiască şi armata romană de ocupaţie – o pace atât de fragilă, încât, peste numai câţiva ani, când un soldat roman din garda staţionată la Ierusalim în timpul Paştelui şi-a arătat dispreţul expunându-se în curtea Templului, fapta sa a provocat o răzmeriţă în care se spune că şi-au pierdut viaţa 30 000 de oameni. Josephus, care relatează această întâmplare, adaugă: „Astfel că sărbătoarea s-a sfârşit în durere pentru întregul popor şi pierderi teribile pentru fiecare familie”.[9]

Ioan reconstituie dezbaterea din conciliu privitoare la Iisus: „Ce vom face?... dacă-l lăsăm aşa [în voia lui]” mulţimile ar putea demonstra în favoarea pretinsului nou rege al iudeilor „şi vor veni romanii şi ne vor nimici, şi locul nostru, şi neamul”.[10] Marele preot Caiafa a susţinut oportunitatea arestării imediate a unui singur om, în loc să fie pusă în pericol întreaga populaţie.[11] Până şi Ioan a trebuit să recunoască discernământul politic al acestui raţionament: el şi-a scris relatarea nu mult după Războiul Evreiesc din anii 66–70, o insurecţie împotriva Romei încheiată cu dezastrul total prevăzut, potrivit lui Ioan, de Caiafa: Templul ars până în temelii, oraşul Ierusalim devastat, populaţia decimată.

Dar, deşi sursele concordă asupra principalelor fapte legate de execuţia lui Iisus, în ceea ce priveşte interpreta-

rea lor, creştinii sunt în flagrant dezacord. Un text gnostic de la Nag Hammadi, *Apocalipsa lui Petru*, prezintă o versiune radical diferită a crucificării:

> ...L-am văzut părând a fi înşfăcat de ei. Şi am spus: „Ce văd eu oare, Doamne? Eşti tu cu adevărat cel pe care îl iau? Şi zăboveşti cu mine? Iar ei ţintuiesc în cuie mâinile şi picioarele altuia? Cine este cel de deasupra crucii, vesel şi râzând?" Mântuitorul mi-a spus: „Cel pe care-l vezi vesel şi râzând deasupra crucii este Iisus cel Viu. Dar cel într-ale cărui mâini şi picioare ei bat cuiele este partea sa trupească, înlocuitorul. Ei au umilit ceea ce a rămas sub asemănarea sa. Priveşte la el şi (priveşte la) mine!"[12]

Un alt text de la Nag Hammadi, *Al doilea tratat al marelui Seth*, relatează învăţătura lui Hristos după care

> a fost un altul... care a băut fierea şi oţetul; nu eu am fost acela. M-au lovit cu săgeata; un altul, Simon, a purtat crucea pe umeri. Altuia i-au pus coroana de spini. Eu mă bucuram în înalt... de greşeala lor... şi râdeam de ignoranţa lor.[13]

Ce înseamnă aceasta? *Faptele lui Ioan* – unul dintre faimoasele texte gnostice şi printre puţinele descoperite înainte de Nag Hammadi, care a reuşit să supravieţuiască, fragmentar, repetatelor condamnări din partea ortodocşilor – arată că Iisus nu a fost deloc făptură omenească; el a fost o fiinţă spirituală care s-a adaptat percepţiei umane.

Faptele povestesc cum Iacob l-a văzut odată stând pe ţărm sub forma unui copil, dar când i l-a arătat lui Ioan,

> Eu (Ioan) am spus: „Care copil?" Iar el mi-a răspuns: „Acela care ne face semne". Şi eu am spus: „Aceasta fiindcă am vegheat prea mult marea. Vederea îţi este tulburată, frate Iacob.

> Nu vezi că acolo stă un bărbat chipeş, bălai şi cu privirea senină?" Dar el mi-a zis: „Nu-l văd pe acel bărbat, frate".[14]

Mergând pe ţărm să cerceteze, confuzia lor creşte şi mai mult. Potrivit lui Ioan,

> el mi-a apărut din nou ca un bărbat mai degrabă pleşuv, dar având o barbă deasă, pe când lui Iacob i s-a arătat ca un tânăr căruia barba abia îi mijea... Am încercat să-l văd aşa cum era... Dar uneori el îmi apărea ca un om mărunt şi cu înfăţişarea neatrăgătoare, apoi iarăşi ca şi cum ar privi către cer.[15]

Ioan continuă:

> Vă voi spune un alt lucru de slavă, fraţilor; uneori, când aveam de gând să-l ating, întâlneam un corp material trainic; dar în alte dăţi simţeam că substanţa sa este imaterială şi netrupească..., [era] ca şi cum nu ar fi existat deloc.[16]

Ioan mai adaugă că a căutat cu atenţie urme de paşi, dar Iisus nu lăsa niciodată... nici nu clipea vreodată. Toate acestea îi demonstrează lui Ioan că natura sa era spirituală, nu omenească.

Faptele continuă povestind cum Iisus, prevăzând arestarea, s-a alăturat discipolilor săi la Ghetsimani în noaptea premergătoare:

> ...el ne-a adunat pe toţi şi a spus: „Înainte să fiu dat pe mâna lor, să cântăm un imn Tatălui şi astfel să întâmpinăm ce ne este dat". Astfel că ne-a spus să formăm un cerc, ţinându-ne de mâini, iar el stătea la mijloc...[17]

Instruindu-i pe discipolii „Să-mi răspundeţi Amin", el începe să intoneze un cântec mistic, pe care îl reproducem parţial:

„Universului îi aparţine dansatorul." – „Amin." „Acela care nu dansează nu cunoaşte cele ce se întâmplă." – „Amin."

„Dacă dănţuiţi împreună cu mine, vedeţi-vă pe voi în Mine, cel care vă vorbesc...

Voi care dănţuiţi, cugetaţi la ce fac eu, căci ale voastre sunt patimile Omului pe care le voi îndura.

Căci voi nu aţi fi priceput în niciun chip suferinţa voastră, dacă Tatăl nu m-ar fi trimis la voi ca Logos...

Învăţaţi cum să suferiţi şi veţi fi în stare să nu mai suferiţi."[18]

Ioan continuă:

După ce Domnul a dansat cu noi, dragul meu, el a plecat (să sufere). Iar noi eram precum oamenii năuciţi sau cufundaţi în somn adânc şi am fugit care încotro.

Şi astfel l-am văzut suferind şi nu am zăbovit lângă suferinţa lui, ci am fugit la Muntele Măslinilor şi am plâns... Şi, când a fost pus (pe Cruce) Vinerea, în a şasea oră a zilei, o întunecime s-a lăsat asupra întregului pământ.[19]

În acel moment Ioan, stând într-o peşteră din Ghetsimani, a avut dintr-odată o viziune a lui Iisus care i-a spus:

„Ioan, pentru oamenii de jos... sunt răstignit şi străpuns de lance... şi mi se dă să beau oţet şi fiere. Dar ţie îţi vorbesc şi ascultă cele ce-ţi voi spune".[20]

Apoi viziunea îi dezvăluie lui Ioan „o cruce de lumină", explicându-i că „nu am suferit niciunul dintre lucrurile care se vor spune despre mine; chiar suferinţa pe care v-am

arătat-o vouă şi celorlalţi prin dansul meu, voia mea este să fie numită un mister”.[21] Alţi gnostici, adepţi ai lui, interpretează semnificaţia unor astfel de paradoxuri într-un mod diferit. Potrivit *Tratatului despre Înviere*, descoperit la Nag Hammadi, în măsura în care Iisus a fost „Fiul Omului”, fiind uman, a suferit şi a murit asemeni restului omenirii.[22] Dar, întrucât era şi „Fiul lui Dumnezeu”, spiritul divin din el nu putea să moară: în acest sens el a depăşit suferinţa şi moartea.

Creştinii ortodocşi insistă însă că Iisus *a fost* o fiinţă omenească şi orice creştin „drept-credincios” trebuie să ia răstignirea ca pe un eveniment istoric şi literal. Pentru a se asigura de acest lucru, ei au introdus în Crez, ca un element central de credinţă, afirmaţia simplă că „Iisus Hristos a suferit sub Pontius Pilat, a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat”. Papa Leon cel Mare (aprox. 447 d.Hr.) a condamnat scrieri precum *Faptele lui Ioan* ca „răsadniţă a felurite perversităţi”, care „trebuie nu doar interzise, ci și nimicite pe de-a-ntregul şi date pradă focului”. Dar, întrucât cercurile eretice au continuat să copieze şi să ascundă acest text, al doilea Conciliu de la Niceea, ţinut trei sute de ani mai târziu, a fost constrâns să repete sentinţa poruncind ca „Nimeni să nu copieze (această carte); şi nu doar atât, ci considerăm că ea merită dată pradă flăcărilor”.

Ce se află în spatele acestei vehemenţe? De ce credinţa în patimile şi moartea lui Hristos au devenit un element esenţial – unii spun chiar că *elementul* esenţial – al creştinismului ortodox? Convingerea mea este că nu putem da un răspuns complet la această întrebare până nu vom

admite că disputa asupra interpretării suferinţei şi a morţii lui Hristos implica, pentru creştinii din primul şi al doilea secol, o întrebare practică urgentă: Cum trebuie credincioşii să răspundă persecuţiilor, care-i confruntă cu ameninţarea iminentă a *propriei* lor suferinţe şi morţi?

Niciun subiect nu putea fi mai stringent pentru discipolii lui Iisus, care au fost ei înşişi martori la evenimentele traumatice ale trădării şi arestării sale şi au auzit povestindu-se despre judecata, chinurile şi agonia sa finală. De atunci, şi mai cu seamă după ce Petru şi Iacob, cei mai proeminenţi dintre discipoli, au fost arestaţi şi executaţi, orice creştin era conştient că afilierea sa la mişcare îl punea în pericol. Atât Tacitus, cât şi Suetonius, istoricul curţii imperiale (aprox. 115 d.Hr.), care au împărtăşit un dispreţ profund pentru creştini, menţionează gruparea mai ales ca ţintă a persecuţiilor oficiale. Povestind viaţa lui Nero, Suetonius relatează, într-o listă a faptelor *bune* ale împăratului „pedepsirea creştinilor, o categorie de persoane dedate unei noi şi vătămătoare superstiţii”.[23] Tacitus adaugă la observaţiile sale despre incendierea Romei:

> De aceea la început au fost înşfăcaţi creştinii care îşi mărturiseau credinţa, apoi, în urma denunţurilor, o uriaşă mulţime din rândurile lor au fost dovediţi nu atât a fi vinovaţi de arderea Romei, cât a fi nişte fiinţe care urau întregul neam omenesc. Şi, în vreme ce mergeau la moarte, creştinii mai erau şi batjocoriţi în fel şi chip: de pildă, erau îmbrăcaţi în piei de fiare şi apoi daţi câinilor ca să-i răpună sfâşiindu-i ori erau răstigniţi pe cruce sau hărăziţi arderii pe rug, iar când se lăsa asfinţitul, erau arşi de vii în chip de torţe pentru a se lumina noaptea. Nero îşi oferise şi parcurile sale pentru aceste spectacole...[24]

Tacitus interpretează acţiunea lui Nero în termenii nevoii acestuia de a căuta un ţap ispăşitor. Până atunci, cârmuirea putea să-i fi considerat pe creştinii din afara Romei – dacă îi va fi băgat în seamă – prea nesemnificativi pentru a iniţia o acţiune sistematică împotriva mişcării. Dar, începând din vremea domniei împăratului Augustus (27 î.Hr.–14 d.Hr.), împăratul şi Senatul au trecut la reprimarea oricăror disidenţi sociali consideraţi de ei potenţiali generatori de dezordine, cum a fost cazul cu astrologii, magicienii, adepţii cultelor religioase străine şi filosofii.[25] Gruparea creştină purta toate semnele unei conspiraţii. În primul rând, ei se prezentau ca adepţii unui om acuzat de magie[26] şi executat pentru aceasta şi pentru trădare; în al doilea rând, aceştia erau „atei" ce-i denunţau drept „demoni" pe zeii ce vegheau asupra destinului statului roman – până şi *genius*-ul (spiritul divin) al împăratului; în al treilea rând, ei făceau parte dintr-o societate ilegală. Pe lângă aceste fapte ce puteau fi verificate, zvonurile arătau că secretul lor ascundea atrocităţi: după spusele duşmanilor, la ritualurile lor ei consumau carne şi beau sânge omenesc, practici de care erau îndeobşte acuzaţi magicienii.[27] Deşi în acel moment nicio lege nu interzicea în mod explicit convertirea la creştinism, orice magistrat care audia o persoană acuzată de a fi creştină era solicitat să investigheze.[28] Nesigur despre cum trebuia să trateze astfel de cazuri, Pliniu, guvernatorul Bithyniei (o provincie în Asia Mică), îi scria (aprox. 112 d.Hr.) împăratului Traian cerându-i lămuriri:

> Este în obiceiul meu, Maiestate, să mă consult cu tine în toate problemele în legătură cu care am îndoieli. Cine m-ar putea călăuzi mai bine...? Nu am luat niciodată parte la anchetarea creştinilor; deci nu ştiu care este crima îndeobşte pedepsită sau investigată, sau ce excepţii se fac... Între timp, aceasta este procedura pe care am adoptat-o cu cei acuzaţi în faţa mea de a fi creştini. I-am întrebat dacă sunt creştini şi i-am întrebat a doua şi a treia oară, sub ameninţarea pedepsei. Dacă perseverau, dădeam ordin să fie executaţi, căci *nu am nicio îndoială că, indiferent de credinţa lor, ei merită oricum pedepsiţi pentru încăpăţânarea lor şi stăruinţa intransigentă... Cât despre cei care spuneau că nu sunt şi nici nu au fost vreodată creştini, am crezut de cuviinţă să le dau drumul*, după ce rosteau o rugăciune către zei la dictarea mea şi aduceau o ofrandă de tămâie şi vin la statuia ta, care am ordonat să fie adusă la tribunal în acest scop şi, în plus, îl blestemau pe Hristos – lucruri pe care (aşa se spune) cei care sunt cu adevărat creştini nu pot fi convinşi să le facă.[29]

Traian a răspuns aprobând modul său de a proceda în această chestiune:

> Ai adoptat metoda potrivită, dragul meu Secundus, în cercetarea cazurilor celor acuzaţi înaintea ta de a fi creştini, căci, într-adevăr, nimic nu poate fi stabilit ca regulă generală implicând o formă fixă de procedură. *Ei nu trebuie căutaţi; dar, dacă sunt acuzaţi şi dovediţi, trebuie pedepsiţi* – cu condiţia ca oricine neagă că este creştin şi vădeşte acest lucru prin faptele sale, adică închinându-se zeilor noştri, să fie iertat pe temeiul căinţei sale, oricâtă bănuială ar putea trezi purtarea sa din trecut.[30]

Dar Traian l-a sfătuit pe Pliniu să nu accepte denunţurile anonime, „căci sunt un exemplu rău şi nu sunt dem-

ne de vremea noastră". Pliniu şi Traian erau de acord că oricine ar refuza un astfel de gest de loialitate trebuie că are crime serioase de ascuns, mai ales de când pedeapsa pentru refuz era execuţia imediată.

Justin, un filosof care s-a convertit la creştinism (aprox. 150–155 d.Hr.), i-a scris cu îndrăzneală împăratului Antoninus Pius şi fiului acestuia, viitorul împărat Marcus Aurelius, căruia i s-a adresat ca unui coleg într-ale filosofiei şi „unui iubitor de învăţătură"[31], protestând împotriva injustiţiei îndurate de creştini la tribunalele imperiale. Justin relatează un caz recent petrecut la Roma: o femeie care participase împreună cu soţul ei şi cu servitorii lor la diverse forme de activitate sexuală, întreţinute de vin, s-a convertit apoi la creştinism sub influenţa învăţătorului ei Ptolemeu şi a refuzat să mai ia parte la astfel de activităţi. Prietenii ei au sfătuit-o să nu divorţeze, în speranţa unei reconcilieri. Dar, când a aflat că în timpul unei călătorii la Alexandria, în Egipt, soţul ei s-a purtat mai scandalos ca oricând, ea a înaintat divorţul şi l-a părăsit. Soţul jignit a adus imediat acuzaţii legale împotriva ei, „afirmând că era creştină". Când ea a obţinut o amânare a anchetei, soţul l-a atacat pe mentorul ei în creştinism. Judecătorul Urbicus, auzind acuzaţia, i-a pus lui Ptolemeu o singură întrebare: era creştin? Când acesta a recunoscut, Urbicus l-a condamnat imediat la moarte. Aflând de sentinţă, un om din sala de judecată, pe nume Lucias, l-a contestat pe judecător:

> Care este rostul acestei judecăţi? De ce l-ai pedepsit pe acest om, care nu a fost dovedit nici de adulter, nici de stricăciune

> sau hoţie, sau tâlhărie, sau de oricare altă crimă, ci doar a recunoscut că poartă numele de creştin? Judecata aceasta a ta, Urbicus, nu-i face cinste împăratului Pius, nici filosofului, fiul Cezarului (Marcus Aurelius), nici venerabilului Senat. [32]

Urbicus a răspuns doar: „Şi tu pari a fi unul de-ai lor". Iar când Lucias a spus „Sunt, într-adevăr", Urbicus l-a condamnat – împreună cu un al doilea protestatar din audienţă – să-l urmeze pe Ptolemeu la moarte.

Reluând această întâmplare, Justin arată că oricine se poate folosi de acuzaţia de creştinism pentru a tranşa orice răfuială personală cu un creştin: „Eu însumi, prin urmare, mă aştept să fiu denunţat şi răstignit"[33] – poate, adaugă el, de unul dintre rivalii săi profesionali, filosoful cinic pe nume Crescens. Şi Justin a avut dreptate: după câte se pare acuzaţia lui Crescens a fost cea care a dus la arestarea, anchetarea şi condamnarea sa în anul 165. Rusticus, un prieten personal al lui Marcus Aurelius (care, la acel moment, îi succedase tatălui său ca împărat), conducea ancheta. Rusticus a ordonat execuţia lui Justin împreună cu un întreg grup de studenţi de-ai săi, a căror crimă era că învăţau de la el filosofia creştină. Procesul-verbal al anchetei arată că Rusticus l-a întrebat pe Justin:

> „Unde vă întâlniţi? "... „Oriunde voieşte sau are posibilitatea fiecare", a spus Justin. „Îţi închipui cumva că ne întâlnim cu toţii în acelaşi loc? Nicidecum; căci Dumnezeul creştinilor nu este legat de un loc anume; nevăzut, el umple cerurile şi pământul şi este adorat şi slăvit de credincioşi pretutindeni." Prefectul Rusticus a întrebat: „Spune-mi, unde vă întâlniţi? Unde-ţi aduni discipolii?" Justin a răspuns: „Locuiam deasupra băii unui anume Martinus, fiul lui Timiotinus, şi pe toa-

tă durata şederii mele la Roma (şi este pentru mine cea de-a doua) nu am cunoscut alt loc de întâlnire decât acela. Oricine dorea putea veni la locuinţa mea, iar eu îi împărtăşeam cuvintele adevărului." Prefectul Rusticus a întrebat: „Recunoşti aşadar că eşti creştin?" „Da, sunt", a răspuns Justin.[34]

Rusticus i-a anchetat apoi pe Cariton, pe femeia numită Charito, pe Euelpistis, un sclav de la curtea imperială, pe Hierax, Liberian şi Paeon – cu toţii studenţi ai lui Justin. Toţi s-au declarat creştini. Relatarea continuă:

„Bine atunci", a spus prefectul Rusticus, „să trecem la problema în dispută, o treabă ce nu suferă amânare. Vă învoiţi să aduceţi jertfe zeilor?"
„Nimeni întreg la minte", a spus Justin, „nu se întoarce de la credinţă la necredinţă."

Prefectul Rusticus a spus: „Dacă nu vă supuneţi, veţi fi pedepsiţi fără milă."[35]

Când ei au răspuns: „Fă ce vrei; suntem creştini şi nu aducem jertfe idolilor", Rusticus a pronunţat sentinţa: „Cei care au refuzat să aducă jertfe zeilor şi să se supună edictului împăratului să fie duşi, biciuiţi şi decapitaţi potrivit legilor".[36]

Dat fiind acest pericol, ce-i rămânea de făcut unui creştin? Odată arestat şi acuzat, trebuia să se recunoască creştin, doar pentru a primi un ordin de execuţie: decapitarea imediată dacă avea norocul să fie cetăţean roman, precum Justin şi tovarăşii săi, sau, pentru necetăţeni, tortura prelungită ca spectacol în arenele publice? Sau trebuia să nege şi să facă gestul simbolic de loialitate – urmând ca apoi facă penitenţă pentru minciună?

Având datoria neplăcută de a ordona execuţii pentru nesupunere, magistraţii romani au încercat adesea să-i convingă pe acuzaţi să-şi salveze vieţile. Potrivit relatărilor contemporane (aprox. 165 d.Hr.), după ce vârstnicul şi respectatul episcop Policarp din Smyrna, în Asia Mică, a fost arestat,

> guvernatorul a încercat să-l facă să retracteze, zicând: „Respectă-ţi vârsta înaintată" *şi alte lucruri de felul acesta pe care obişnuiau ei să le spună;* „Jură pe *geniul* împăratului. Retractează. Spune: „Jos cu ateii!" Policarp, cu o expresie sobră, a privit la toată gloata de păgâni nelegiuiţi care erau pe stadion... şi a spus: „Jos cu ateii!" Guvernatorul a insistat zicând „Jură şi te voi lăsa să pleci. Blestemă-l pe Hristos!" Dar Policarp a răspuns: „Timp de optzeci şi şase de ani i-am fost slujitor şi nu mi-a greşit cu nimic... Dacă te amăgeşti singur crezând că voi jura pe *geniul* împăratului, aşa cum spui, şi dacă pretinzi că nu ştii cine sunt, ascultă şi-ţi voi spune fără ocol: sunt creştin". [37]

Policarp a fost ars de viu în arena publică.

O relatare din Africa de Nord (aprox. 180 d.Hr.) descrie cum proconsulul Saturninus, confruntat cu nouă bărbaţi şi trei femei învinuiţi de a fi creştini, s-a străduit să le cruţe vieţile, zicând:

> „Dacă reveniţi la raţiune, puteţi obţine iertarea stăpânului nostru împăratul... Şi noi suntem un popor religios, iar religia noastră este foarte simplă: jurăm pe *geniul* stăpânului nostru împăratul şi ne rugăm pentru sănătatea lui – cum şi voi se cuvine să faceţi".[38]

Izbindu-se de rezistenţa lor îndârjită, Saturninus i-a întrebat: „Poate vreţi un timp de gândire?" Speratus, unul

dintre acuzaţi, a răspuns: „Într-o cauză atât de dreaptă, nu avem la ce ne mai gândi". Cu toate acestea, proconsulul a ordonat o amânare de treizeci de zile prin cuvintele: „Mai reflectaţi". Dar treizeci de zile mai târziu, după interogarea acuzaţilor, Saturninus a fost silit să dea ordinul:

> Dat fiind că Speratus, Narzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda şi ceilalţi au mărturisit că trăiesc potrivit cu riturile creştinilor şi, cu toate că li s-a oferit prilejul să se întoarcă la datinile romane, ei au perseverat în încăpăţânarea lor, prin prezenta ei sunt condamnaţi să fie executaţi cu sabia.[39]

Speratus a spus: „Mulţumim lui Dumnezeu!" Iar Narzalus: „Astăzi vom fi martiri în cer. Lăudat fie Domnul!"

Un astfel de comportament a provocat dispreţul împăratului stoic Marcus Aurelius, care îi dispreţuia pe creştini ca nişte exhibiţionişti morbizi şi rău sfătuiţi. Astăzi mulţi ar putea fi de acord cu judecata împăratului sau să-i desconsidere pe martiri ca masochişti nevropaţi. Dar pentru evreii şi creştinii din primele două secole, termenul avea o conotaţie diferită: în greacă, *martus* înseamnă pur şi simplu „martor". În Imperiul Roman, la fel ca în multe ţări din lumea întreagă astăzi, membrii anumitor grupări religioase au stârnit bănuielile autorităţilor ca organizaţii care întreţineau activităţi criminale sau trădătoare. Aceia care, precum Justin, îndrăzneau să protesteze public împotriva tratamentului nedrept la care erau supuşi creştinii la tribunal deveneau ei înşişi ţinta reprimării. Pentru cei surprinşi într-o astfel de situaţie, atunci, ca şi acum, alegerea era deseori simplă: fie să vorbească deschis – riscând întemniţarea, tortura, formalităţile unei anchete zadarnice

şi exilul sau moartea –, fie să păstreze tăcerea şi să rămână în siguranţă. Tovarăşii lor întru credinţă îi respectau pe cei care vorbeau ca „mărturisitori”, considerându-i „martori” (*martyres*) numai pe cei care îndurau moartea. Dar nu toţi creştinii recunoşteau. Mulţi, în momentul decisiv, făceau alegerea contrară. Unii considerau martiriul ca pe ceva nesăbuit, o risipă de vieţi omeneşti şi prin aceasta contrar voinţei lui Dumnezeu. „Hristos, murind pentru noi, a fost ucis astfel încât noi să nu fim ucişi.”[40] Întrucât evenimentele din trecut devin subiect al convingerilor religioase numai atunci când servesc la interpretarea experienţei prezente, interpretarea morţii lui Hristos a devenit aici punctul focal al controversei cu privire la problema practică a martiriului. Ortodocşii, care au fost preocupaţi în cel mai înalt grad să combată concepţiile gnostice „eretice” despre patimile lui Hristos, au fost, fără excepţie, persoane care ştiau din experienţa lor nemijlocită pericolele la care se expuneau creştinii şi care insistau asupra necesităţii de a accepta martiriul. Când marele oponent al ereziei, Ignatius, episcopul Antiohiei, a fost arestat şi anchetat, se spune că el şi-ar fi acceptat sentinţa de condamnare la moarte exultând de bucurie, deoarece avea astfel prilejul [după cum spune chiar el]: „să imit patimile Dumnezeului meu!”[41] Condamnat să fie trimis din Siria la Roma pentru a fi ucis de fiarele sălbatice în amfiteatrul public, Ignatius, înlănţuit şi sub pază severă, le-a scris creştinilor din Roma insistând ca aceştia să nu intervină în favoarea sa:

> Scriu către toate bisericile şi dau de ştire fiecăruia că mor de bunăvoie pentru Dumnezeu, dacă nu mă veţi împiedica voi.

> Vă cer să nu-mi arătaţi o „blândeţe nepotrivită”. Îngăduiţi-mi să fiu mâncat de fiare, căci prin ele pot ajunge la Dumnezeu. Sunt grâul lui Dumnezeu şi colţii fiarelor mă vor măcina ca să devin pâinea curată a lui Hristos… Faceţi-mi acest hatâr… Lăsaţi să vină asupra mea focul, crucea, lupta cu fiarele sălbatice, tăierea şi sfâşierea, frângerea oaselor, ciopârţirea membrelor, zdrobirea întregului meu trup… fie să ajung la Iisus Hristos![42]

Dar ce înseamnă pentru el patimile lui Hristos? Ignatius spune că „Iisus Hristos… a fost cu adevărat prigonit în timpul lui Pontius Pilat, a fost cu adevărat răstignit şi a murit”.[43] El i-a combătut vehement pe creştinii gnostici, pe care îi numeşte „atei” din cauza sugestiei lor că, întrucât Hristos a fost o fiinţă spirituală, el ar fi suferit şi ai fi murit doar *aparent*:

> Dar, dacă, aşa cum spus unii…, suferinţa sa a fost doar părelnică, atunci de ce sunt eu prizonier, de ce tânjesc să lupt cu fiarele sălbatice? În cazul acesta, aş muri în zadar.[44]

Ignatius se plânge că aceia care nu împărtăşesc viziunea sa despre suferinţele lui Hristos „nu sunt mişcaţi nici de suferinţele mele; căci ei cred aceleaşi lucruri şi despre mine!”[45] Adversarii săi gnostici, contestând modul său de a înţelege patimile lui Hristos, puneau direct în cauză valoarea martiriului său voluntar.

Justin, pe care tradiţia îl numeşte „martirul”, declară că înainte de a se converti, pe când încă era filosof platonician, a asistat personal la torturarea şi executarea publică a unor creştini. Curajul lor, spune el, l-a convins de inspiraţia lor divină.[46] Protestând împotriva persecuţiei

generalizate a creştinilor, el îi menţionează pe cei prigoniţi în Palestina (aprox. 135 d.Hr.):

> Este limpede că nimeni nu ne poate înspăimânta sau subjuga pe noi care credem în Iisus Hristos, nicăieri în lume. Fiindcă este limpede că, deşi decapitaţi, răstigniţi şi azvârliţi fiarelor sălbatice, în lanţuri, în flăcări şi supuşi tuturor celorlalte feluri de tortură, nu renunţăm la mărturisirea credinţei noastre; ci cu cât se întâmplă mai multe lucruri de felul acesta, cu atât alţii, în mare număr, devin credincioşi.[47]

Consecventă cu convingerile sale personale privitoare la martiriu şi cu acceptarea curajoasă a propriei sale sentinţe de condamnare la moarte este concepţia lui Justin conform căreia „Iisus Hristos, învăţătorul nostru, care s-a născut în acest scop, a fost răstignit pe vremea lui Pontius Pilat şi a murit, şi a înviat din nou”.[48] Justin îşi încheie a doua sa *Apologie* („Apărarea” creştinilor) spunând că a scris-o cu singurul ţel de a combate „perversele şi înşelătoarele” idei gnostice. El îi atacă pe cei care, spune el, „sunt numiţi creştini”, dar pe care îi consideră eretici – adepţi ai lui Simon, Marcion şi Valentinus.[49] „Nu ştim”, spune el enigmatic – combinând recunoaşterea cu insinuarea –, „dacă ei se dedau cu adevărat promiscuităţii sau canibalismului”, dar, adaugă, „ştim una dintre crimele lor: spre deosebire de ortodocşi, ei nu sunt nici prigoniţi, nici omorâţi” ca martiri.

Irenaeus, marele adversar al valentinienilor, a avut, asemeni predecesorilor săi, o viaţă marcată de persecuţii. El îi menţionează pe mulţi care au fost martirizaţi la Roma

şi a cunoscut din experienţa personală pierderea iubitului său învăţător Policarp, prins în violenţele mulţimii, condamnat şi ars de viu în mijlocul duşmanilor săi. Cu numai doisprezece ani mai târziu, în vara anului 177, Irenaeus a asistat la creşterea ostilităţii faţă de creştini în chiar oraşul său, Lyon. Mai întâi li s-a interzis accesul în locurile publice; pieţe şi băi. Apoi, când guvernatorul provinciei nu se afla în oraş,

> gloata s-a dezlănţuit. Creştinii au fost hăituiţi şi atacaţi făţiş. Au fost trataţi ca duşmani publici, atacaţi, bătuţi şi ucişi cu pietre. În cele din urmă au fost târâţi în Forum... acuzaţi şi, după ce au mărturisit că sunt creştini, au fost azvârliţi în temniţă.[50]

Unui prieten influent, Vettius Epagathus, care a încercat să intervină la judecata lor, i s-a retezat vorba: „Prefectul l-a întrebat doar dacă şi el era creştin. Când a recunoscut, cu glasul cel mai limpede, că era”[51], prefectul l-a condamnat la moarte împreună cu ceilalţi. Servitorii lor, supuşi torturilor pentru a li se smulge informaţii, au sfârşit prin „a recunoaşte” că, aşa cum bănuiau romanii, stăpânii lor creştini se dedau atrocităţilor sexuale şi canibalismului. Relatarea unui martor ocular arată că aceste dovezi au stârnit populaţia împotriva lor: „Poveştile acestea au făcut ocolul oraşului şi toţi erau cuprinşi de turbare împotriva noastră, încât şi cei care mai înainte avuseseră o atitudine moderată datorită prieteniei cu noi au devenit acum extrem de mânioşi şi ne întâmpinau cu scrâşnete de dinţi”.[52] Fiecare zi făcea noi victime; cei mai

de seamă membri ai bisericilor din Lyon sau din oraşul învecinat Vienne, douăzeci de mile în josul Rhonului, au fost arestaţi şi torturaţi cu brutalitate în închisoare în aşteptarea zilei stabilite pentru execuţie, 1 august. Aceasta a fost o sărbătoare menită să celebreze măreţia Romei şi a împăratului. Cu astfel de ocazii guvernatorul trebuia să-şi etaleze patriotismul finanţând distracţii publice costisitoare pentru toată populaţia oraşului. Aceste obligaţii împovărau oficialităţile provinciale cu cheltuieli enorme pentru închirierea de gladiatori, pugilişti, echipe de luptători şi spadasini profesionişti. Dar în anul anterior, împăratul şi Senatul au promulgat o nouă lege care să diminueze costul spectacolelor de gladiatori. Guvernatorul putea acum să substituie în mod legal criminali condamnaţi care nu erau cetăţeni, oferind spectacolul torturării şi al execuţiei lor în locul întrecerilor atletice – la preţul de şase aurei per cap, o zecime din costul închirierii unui gladiator de clasa a cincea, cu economii proporţionale pentru gradele superioare. Acest considerent a adăugat fără îndoială un stimulent suplimentar zelului oficial împotriva creştinilor, care puteau furniza, cum s-a întâmplat la Lyon, cel mai ieftin divertisment de sărbători.

Povestea uneia dintre mărturisitoarele din Lyon, sclava Blandina, ilustrează ce s-a întâmplat:

> Cu toţii eram îngroziţi; stăpâna pământească a Blandinei, care se număra şi ea printre martirii luptei, era disperată că din pricina slăbiciunii sale trupeşti nu-şi va putea mărturisi cu îndrăzneală credinţa. Blandina, în schimb, avea într-însa o astfel de putere că până şi cei care făceau cu rândul s-o tortureze

> din zori şi până seara erau vlăguiţi şi epuizaţi. Ei înşişi s-au recunoscut înfrânţi, căci nu mai era nimic ce i-ar putea face şi se arătau surprinşi că încă mai respiră, tot trupul fiindu-i zdrobit şi sfâşiat.

În ziua fixată pentru jocurile de gladiatori, Blandina împreună cu trei dintre tovarăşii ei, Maturus, Sanctus şi Attalus, au fost conduşi în amfiteatru:

> Blandina a fost atârnată de un stâlp şi dată ca momeală animalelor sălbatice care au fost asmuţite asupra ei. Ea părea să atârne acolo ca o cruce şi prin rugăciunile ei înfocate a stârnit o înflăcărare aprinsă printre cei care îndurau supliciul... Dar niciun animal nu s-a atins de ea, astfel că a fost dezlegată de la stâlp şi adusă înapoi în temniţă pentru o altă caznă... Firavă, slabă şi neînsemnată cum era, ea îşi va însufleţi fraţii... În sfârşit, în ultima zi a jocurilor de gladiatori, ei au adus-o încă o dată pe Blandina, de data aceasta împreună cu un băiat de cincisprezece ani pe nume Ponticus. Zi de zi ei fuseseră puşi să urmărească chinurile celorlalţi, făcându-se încercări de a-i sili să jure pe idolii păgâni. Şi, fiindcă ei s-au încăpăţânat şi şi-au condamnat călăii, mulţimea s-a înfuriat pe ei, astfel că... i-au supus la toate caznele şi i-au făcut să îndure toate chinurile pe rând.

După ce a trecut prin două şiruri de bice, după ce a fost sfâşiat de animale şi aşezat pe un scaun de fier deasupra focului pentru a-i pârjoli carnea, Ponticus a murit. Blandina, care a supravieţuit aceloraşi torturi,

> a fost în cele din urmă vârâtă într-un năvod şi dată unui taur. După ce animalul a împuns-o o bună bucată de vreme, nu a mai simţit ce se petrece... Atunci a fost şi ea oferită ca jertfă,

> în timp ce păgânii înşişi recunoşteau că nu mai văzuseră niciodată o femeie care să îndure atâtea.[53]

Deşi Irenaeus însuşi a reuşit într-un fel sau altul să evite arestarea, legăturile sale cu cei aflaţi în temniţă i-au impus să facă cunoscute teribilele lor suferinţe creştinilor din Roma. Când a revenit în Galia, a găsit comunitatea în doliu: aproape cincizeci de creştini muriseră în cele două luni de prigoană. Irenaeus a fost convins să preia conducerea comunităţii, ca succesor al episcopului Pothinus, în vârstă de nouăzeci de ani, care murise în urma torturilor şi a întemniţării.

În pofida acestor lucruri, Irenaeus nu a arătat nicio ostilitate faţă de concetăţenii săi – întreaga sa mânie îndreptându-se împotriva „ereticilor" gnostici. Asemeni lui Justin, el îi atacă drept nişte „falşi confraţi" care

> au ajuns pe asemenea culmi de neruşinare încât îşi varsă dispreţul asupra martirilor şi îi ocărăsc pe cei ucişi fiindcă l-au mărturisit pe Domnul şi care... prin aceasta se străduiesc să păşească pe urmele patimilor Domnului, depunând ei înşişi mărturie pentru acela care a suferit.[54]

Această declaraţie concluzionează atacul său detaliat asupra interpretării valentiniene a patimilor lui Hristos. Condamnând ca blasfemie afirmaţia lor că numai natura *omenească* a lui Hristos percepe suferinţa, în timp ce natura sa divină o transcende, Irenaeus insistă că

> aceeaşi fiinţă care a fost prinsă şi a cunoscut suferinţa vărsându-şi sângele pentru noi a fost atât Hristos, cât şi Fiul lui Dumnezeu... şi el a devenit Mântuitorul acelora care sunt daţi morţii pentru a-l fi mărturisit, pierzându-şi vieţile.[55]

Într-adevăr, adaugă el, „dacă cineva presupune că au existat două naturi în Hristos", cea care a suferit a fost, fără îndoială, superioară aceleia care a scăpat de suferinţă, nefiind supusă rănilor sau înjosirii". În ziua Judecăţii, avertizează el, când martirii „vor dobândi slava, toţi cei care au defăimat martiriul nu vor fi recunoscuţi de Hristos".[56]

Tertullian, un alt oponent îndârjit al ereziei, descrie cum vederea creştinilor torturaţi şi muribunzi a iniţiat propria sa convertire: el a văzut un creştin condamnat, îmbrăcat de romani ca să semene cu zeul Attis, sfâşiat de viu în arenă; un altul, îmbrăcat ca Hercule, a fost îngropat de viu. Tertullian recunoaşte că şi pe el l-au distrat cândva „cruzimile ridicole ale exhibiţiilor desfăşurate la lumina zilei"[57], privind un alt om, îmbrăcat ca zeul Mercur, care încerca trupurile celor torturaţi cu un fier roşu şi pe unul înveşmântat asemeni lui Pluto, zeul morţilor, târând cadavrele afară din arenă. După convertirea sa Tertullian, asemeni lui Irenaeus, a făcut legătura între învăţătura despre patimile lui Hristos şi propriul său entuziasm pentru martiriu: „Trebuie să-ţi iei crucea şi s-o porţi în urma Domnului tău... Singura cheie care să desferece porţile Paradisului este propriul tău sânge".[58] Tertullian pune apariţia ereziei pe seama izbucnirii persecuţiilor. Acestea, spune el, i-au îndemnat pe credincioşii înspăimântaţi să caute justificări teologice pentru propria lor laşitate:

> Acesta este pentru creştini un timp al prigoanei. Aşadar, atunci când credinţa este pusă la grea încercare şi Biserica este în flăcări..., atunci dau buzna gnosticii; atunci se furişează valentinienii; atunci ies la suprafaţă ca bulbucii toţi oponenţii martiriului..., căci ei ştiu că mulţi creştini sunt simpli şi neex-

> perimentaţi, şi slabi, şi... ei îşi dau seama că niciodată nu vor fi mai aplaudaţi ca atunci când frica a deschis porţile sufletului, mai ales dacă o anume înfricoşare a încununat deja credinţa martirilor.[59]

La ceea ce el consideră argumente „eretice" împotriva martiriului, Tertullian răspunde:

> Suntem acum în miezul unei călduri aprinse, în toiul prigoanei... focul şi sabia i-au încercat pe unii creştini, iar fiarele i-au încercat pe alţii; alţii sunt în temniţă, tânjind după martiriul pe care l-au gustat deja, fiind bătuţi cu ciomegele şi torturaţi... Noi înşine, fiind daţi în urmărire, suntem precum nişte iepuri hăituiţi de la distanţă – în timp ce ereticii îşi văd nestânjeniţi de treburile lor![60]

Situaţia aceasta, explică el, l-a inspirat să-i atace ca eretici pe aceia „care se opun martiriului, înfăţişând mântuirea ca pe distrugere" şi numesc îndemnul la martiriu nesăbuinţă şi cruzime.

Hippolytus, eruditul învăţător grec de la Roma, a fost şi el martor la teroarea persecuţiilor din timpul împăratului Severus, în anul 202 d.Hr. Zelul său pentru martiriu a fost egalat doar de ura sa împotriva ereziei. El îşi încheie masiva *Respingere a tuturor ereziilor* insistând că numai doctrina ortodoxă despre întruparea şi patimile lui Hristos îngăduie credinciosului să îndure prigoana:

> Dacă nu ar fi avut aceeaşi natură ca şi noi, zadarnic ne-ar fi poruncit să urmăm pilda învăţătorului... El nu a cârtit împotriva suferinţelor sale, ci a primit cu supunere moartea... în toate aceste fapte, el a oferit ca prime roade propria sa umanitate, astfel ca voi, când sunteţi la ananghie, să nu fiţi descurajaţi ci,

încredinţându-vă pe voi înşivă că sunteţi asemeni mântuitorului, să vă aşteptaţi să primiţi ceea ce Tatăl a dăruit Fiului.[61]

În jurul vârstei de şaptezeci şi cinci de ani, Hippolytus însuşi a dat curs îndemnurilor sale: arestat la ordinul împăratului Maximin în anul 235 d.Hr., el a fost deportat în Sardinia, unde a murit.

Ce model observăm aşadar? Oponenţii ereziei din secolul al II-lea – Ignatius, Policarp, Justin, Irenaeus, Tertullian, Hippolytus – sunt unanimi în proclamarea patimilor şi a morţii lui Hristos şi încuviinţarea martiriului. De asemenea, ei îi acuză cu toţii pe eretici de învăţături false despre suferinţa lui Hristos şi de a fi „adversarii martiriului". Irenaeus declară:

> Biserica de pretutindeni, datorită iubirii ce-o nutreşte pentru Dumnezeu, trimite mereu o mulţime de martiri la Tatăl; în vreme ce toţi ceilalţi nu doar că nu au a se mândri cu aşa ceva, dar chiar susţin că a depune mărturie (martiriul) nu este câtuşi de puţin necesar... afară de unii dintre ei... care, la răstimpuri, au avut de îndurat împreună cu martirii noştri povara numelui de creştin... Căci numai Biserica susţine cu puritate povara acelora care îndură prigoana de dragul dreptăţii şi îndură tot soiul de pedepse şi sunt condamnaţi la moarte din pricina iubirii ce-o arată lui Dumnezeu şi a faptului că-l mărturisesc pe Fiul Său.[62]

Irenaeus neagă aici gnosticilor care mor pentru credinţă până şi numele de martiri: în cel mai bun caz ei sunt doar „un fel de suită" a *adevăraţilor* martiri, care sunt creştini ortodocşi.

Deşi Irenaeus a exagerat, fără îndoială, raritatea martiriului în rândurile ereticilor, este adevărat că acesta nu

a fost prea frecvent printre creştinii gnostici. Motivul nu era pur şi simplu laşitatea – cum îi acuzau ortodocşii –, ci şi deosebirile de opinie dintre ei. Ce atitudini au adoptat gnosticii faţă de martiriu şi pe ce temeiuri? Dovezile de la Nag Hammadi arată diversitatea uimitoare a concepţiilor lor. Unii îl susţineau; alţii îl respingeau din principiu. Adepţii lui Valentinus au adoptat o poziţie intermediară între aceste extreme. Dar un lucru este limpede: în toate cazurile, atitudinea faţă de martiriu corespunde interpretării suferinţei şi a morţii lui Hristos.

Unele grupări gnostice insistau, asemeni ortodocşilor, că Hristos a suferit şi a murit cu adevărat. Se susţine că mai multe dintre textele descoperite la Nag Hammadi, între care *Cartea secretă a lui Iacob, A doua Apocalipsă a lui Iacob* şi *Apocalipsa lui Petru*[i], au fost scrise de discipoli despre care se ştie că au suferit martiriul – Iacob, fratele lui Iisus, şi Petru. Autorul *Cărţii secrete a lui Iacob*, probabil un creştin din secolul al II-lea, temându-se de perspectiva prigoanei, se pune în situaţia lui Petru şi Iacob. Prevăzând chinurile şi moartea pe care vor trebui să le îndure, povesteşte el, aceştia au primit o viziune a Domnului Înviat, care interpretează încercările lor prin propriile sale încercări:

> ...Dacă eşti oprimat de Satana şi prigonit, şi faci voia sa (a Tatălui), eu (spun) că el te va iubi şi te va face deopotrivă cu mine... Nu ştii oare că trebuie să fii ponegrit şi acuzat pe nedrept; şi azvârlit în temniţă, şi condamnat în chip nelegiuit, şi (răstignit) fără motiv, şi îngropat (ruşinos), aşa cum (am fost)

[i] Vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, carte pubicată la Editura Herald, 2020. (*N. red.*)

> eu însumi?... Căci adevăr vă zic vouă, nimeni nu va fi mântuit de nu crede în crucea mea. Dar cei care au crezut în crucea mea, a lor este împărăţia lui Dumnezeu... Adevăr vă zic vouă, niciunul dintre cei care se tem nu va fi mântuit; căci împărăţia morţii este a celor care se condamnă singuri la moarte.[63]

Acest autor gnostic nu doar insistă că Hristos a suferit şi a murit cu adevărat, dar îi încurajează pe credincioşi să aleagă suferinţa şi moartea. Asemeni lui Ignatius, acest învăţător gnostic crede că identificarea cu Hristos are loc prin suferinţă: „Faceţi-vă asemeni cu Fiul Duhului Sfânt!”[64]

Aceeaşi preocupare pentru persecuţii şi o analogie similară între experienţa credinciosului şi patimile lui Hristos domină *A doua Apocalipsă a lui Iacob*. Mântuitorul, „care a trăit (fără) blasfemie, a murit prin mijlocirea (blasfemiei)”.[65] Când moare, el spune: „Mor negreşit, dar voi fi găsit viu”.[66] *Apocalipsa* culminează cu scena brutală a torturii şi morţii prin lapidare a lui Iacob:

> ...preoţii... l-au găsit stând lângă coloanele templului, alături de puternica piatră de boltă. Şi au hotărât să-l arunce de la înălţime şi l-au azvârlit jos. Şi l-au înşfăcat, lovindu-l în timp ce-l târau. L-au întins pe jos şi i-au pus o piatră pe pântece. Cu toţii şi-au pus picioarele pe el, zicând: „Ai păcătuit!” Apoi l-au ridicat, căci era viu, şi l-au pus să sape o groapă. L-au silit să intre în ea şi, după ce l-au acoperit până la pântece, l-au ucis cu pietre.[67]

Murind, el rosteşte o rugăciune menită să-i întărească pe alţi creştini care înfruntă martiriul. Precum Iisus, Iacob „moare negreşit”, dar „va fi găsit viu”. Dar, în timp ce unii

gnostici afirmau realitatea patimilor lui Hristos şi exprimau entuziasm pentru martiriu, alţii negau această realitate şi atacau un astfel de entuziasm. *Mărturia Adevărului* declară că entuziaştii martiriului nu ştiu „cine este Hristos":

> Cei nechibzuiţi – crezând în inima lor că, dacă mărturisesc „Noi suntem creştini"", doar cu vorba (dar) fără putere, în timp ce se lasă pradă ignoranţei şi unei morţi omeneşti, neştiind încotro merg, nici cine este Hristos, crezând că vor trăi când (în realitate) ei sunt în greşeală – se dau singuri pe mâna conducătorilor şi autorităţilor. Ei cad în ghearele acestora din cauza ignoranţei lor lăuntrice.[68]

Autorul ridiculizează concepţia populară conform căreia martiriul asigură mântuirea: dacă ar fi atât de simplu, *oricine* l-ar mărturisi pe Hristos şi ar fi mântuit! Cei care trăiesc cu astfel de iluzii

> sunt martiri (fără rost), căci depun mărturie doar pentru ei înşişi... Când sunt „desăvârşiţi" cu o moarte (de martir), iată cum gândesc ei: „Dacă ne aruncăm singuri în braţele morţii de dragul Numelui, vom fi mântuiţi". Dar nu astfel se orânduiesc aceste lucruri... Ei nu au Cuvântul care dăruieşte (Viaţa).[69]

Acest autor gnostic atacă anumite concepţii specifice despre martiriu familiare din sursele ortodoxe. În primul rând, el atacă, de fapt, convingerea că o moarte de martir oferă iertarea păcatelor, concepţie exprimată, de exemplu, în relatarea ortodoxă a martiriului lui Policarp: „Prin suferinţa de un ceas ei îşi cumpără viaţa veşnică".[70] Tertullian se arată şi el dornic să sufere „ca să primească de la Dumnezeu iertarea deplină în schimbul sângelui său".[71] În al doilea rând, autorul îi ridiculizează pe învăţătorii

ortodocşi care, asemenea lui Ignatius şi Tertullian, văd martiriul ca pe o ofrandă adusă lui Dumnezeu şi au impresia că Dumnezeu doreşte „jertfe omeneşti": o astfel de credinţă face din Dumnezeu un canibal. În al treilea rând, el îi atacă pe cei care cred că martiriul le asigură învierea. Cu numai câteva clipe înainte să ordone executarea sa, Rusticus, judecătorul roman, l-a întrebat pe Justin: „Ascultă, tu care eşti considerat un om învăţat... îţi închipui că te vei ridica la cer?" Justin a răspuns: „Nu-mi *închipui* asta, ci o ştiu cu siguranţă şi sunt pe deplin convins".[72] Dar *Mărturia Adevărului* declară că astfel de creştini nu fac decât „să se distrugă pe ei înșiși", amăgindu-se să creadă că Hristos a împărtăşit moartea lor, pe când, în realitate, el, fiind plin de puterea divină, a fost străin de suferinţă şi moarte:

> Fiul Omului (a ieşit) din veşnicie, (fiind) străin de pângărire... el a coborât în Infern şi a săvârşit lucrări măreţe. El a înviat morţii de acolo... şi a nimicit lucrarea morţii printre oameni, astfel că şchiopul, orbul, paraliticul, mutul, cel posedat de demoni au fost tămăduiţi... Din acest motiv el (a nimicit) trupul său de pe (crucea) pe care (a purtat-o).[73]

Apocalipsa lui Petru dezvăluie cum Petru, renumit pentru neînţelegerea sa, devine iluminat şi descoperă adevăratul secret al patimilor lui Iisus. Autorul acestei cărţi, la fel ca autorul *Cărţii secrete a lui Iacob*, a fost, după câte se pare, un creştin gnostic preocupat de ameninţarea persecuţiilor. În deschiderea *Apocalipsei*, „Petru" se teme că el şi Domnul său se confruntă cu aceeaşi primejdie: „...Am

văzut preoţii şi poporul repezindu-se către noi cu pietre ca şi cum ar fi vrut să ne ucidă; şi m-am temut că vom muri".[74] Dar Petru cade într-o transă extatică şi primeşte o viziune de la Domnul, care îl previne că mulţi dintre cei care „acceptă învăţătura noastră la început"[75] vor cădea în greşeală. Aceşti „falşi credincioşi" (descrişi, fireşte, din punctul de vedere gnostic) îi reprezintă pe creştinii ortodocşi. Toţi cei care cad sub influenţa lor „vor deveni prizonierii lor, căci aceştia sunt lipsiţi de înţelegere".[76]

Acest autor gnostic detestă cel mai mult la creştini faptul că mulţi dintre confraţii lor nevinovaţi sunt împinşi „în mâinile călăului" – după câte se pare forţele statului roman – cu iluzia că, dacă „rămân credincioşi numelui unui om mort", mărturisindu-l pe Iisus cel răstignit, „vor deveni puri".[77] Autorul spune:

> „...Aceştia îşi urgisesc fraţii, spunându-le: «Prin aceasta (martiriul) Dumnezeul nostru ne arată mila sa, căci de aici vine mântuirea noastră». Ei nu cunosc pedeapsa ce-i aşteaptă pe cei care se bucură de fapta aceasta făcută celor mici care au fost urmăriţi şi întemniţaţi".[78]

Autorul respinge propaganda ortodoxă în favoarea martiriului – că ar asigura mântuirea – şi-şi exprimă oroarea pentru exclamaţiile lor de bucurie la vederea actelor de violenţă făcute „celor mici". În felul acesta comunitatea catolică „se va expune unei sorți crâncene"[79]; mulţi credincioşi „din rândurile sale vor fi fărâmaţi în bucăţi".[80]

Dar, în timp ce *Apocalipsa lui Petru* respinge concepţia ortodoxă despre martiriu, ea nu respinge martiriul în

întregime: „alţii dintre cei care suferă" (adică aceia care au obţinut *gnoza*) ajung la o nouă înţelegere a semnificaţiei suferinţei lor; aceştia înţeleg că „ea va desăvârşi înţelepciunea frăţiei care există cu adevărat".[81] În locul învăţăturii care îi înrobeşte pe credincioşi – învăţătura ortodoxă a lui Hristos cel răstignit – Mântuitorul îi oferă lui Petru noua viziune despre patimile sale pe care am notat-o deja:

> ...Cel pe care-l vezi vesel şi râzând deasupra crucii este Iisus cel Viu. Dar cel într-ale cărui mâini şi picioare ei bat cuiele este partea sa trupească, înlocuitorul. Ei au umilit ceea ce a rămas sub asemănarea sa. Priveşte la el şi (priveşte la) mine![82]

Prin această viziune, Petru învaţă să înfrunte suferinţa. La început, el s-a temut că, împreună cu Domnul său, „vor muri"; acum el înţelege că numai corpul, „dublura trupească", „înlocuitorul", poate muri. Domnul arată că „partea esenţială", spiritul inteligent, este eliberată pentru a se uni cu „lumina perfectă a spiritului meu sfânt".[83]

Surse gnostice scrise de Valentinus şi adepţii săi sunt mai complexe decât cele care afirmă pur şi simplu patimile lui Hristos, sau care pretind că, separat de trupul său muritor, Hristos a rămas nepăsător la suferinţă. Câteva texte valentiniene majore descoperite la Nag Hammadi recunosc în mod clar patimile şi moartea lui Iisus. *Evanghelia Adevărului*[i], atribuită de Quispel lui Valentinus sau unui adept al său, povesteşte cum Iisus, „ţintuit de un copac", a fost „ucis".[84] Extinzând metafora creştină uzuală, autorul

---

[i] Vezi cartea *Evanghelii gnostice*, cap. *Evanghelia Adevărului*, publicată la editura Herald, 2018. (*N. red.*)

îl vede pe Iisus pe cruce ca pe un fruct într-un pom, un nou „fruct al pomului cunoaşterii" şi care dăruieşte viaţa, nu moartea:

> ...ţintuit de un pom; el a devenit un fruct al cunoaşterii (*gnosis*) Tatălui, dar care nu a dus la nimicire fiindcă (a fost) mâncat, ci dimpotrivă, le-a dăruit acelora care l-au mâncat prilejul bucuriei descoperirii. Căci el i-a descoperit pe ei în sine şi ei l-au descoperit pe el în sine...[85]

Contrar surselor ortodoxe, care interpretează moartea lui Hristos ca pe o jertfă ce răscumpără omenirea de vină şi păcat, evanghelia gnostică vede răstignirea drept prilejul descoperirii sinelui divin din lăuntru. Cu toată această interpretare diferită, *Evanghelia Adevărului* face o descriere emoţionantă a morţii lui Iisus:

> ...cel milostiv, cel credincios, Iisus, a primit răbdător suferinţele... întrucât ştia că moartea sa este viaţă pentru mulţi... A fost ţintuit de un copac... S-a coborât el însuşi în moarte, deşi avea veşmântul vieţii veşnice. Smulgându-şi zdrenţele pieritoare, el a îmbrăcat nepieritorul...[86]

Un alt text valentinian remarcabil, *Tratatul Tripartit*, îl înfăţişează pe Mântuitor drept „cel care va fi născut şi va suferi".[87] Îndemnat de compasiunea pentru omenire, el a devenit de bunăvoie

> ceea ce ei sunt. Astfel, de dragul lor, el s-a arătat într-o suferinţă fără voie... Nu doar că a luat asupra sa moartea acelora pe care voia să-i salveze, dar a primit totodată micimea lor... El s-a lăsat conceput şi născut ca un copil în trup şi suflet.[88]

Natura Mântuitorului este totuşi un paradox. *Tratatul Tripartit* arată că acela care s-a născut şi suferă este Mântuitorul prevestit de profeţii evrei; ceea ce ei nu au întrezărit este „ce a fost el mai înainte şi ce este în veşnicie, un Cuvânt nenăscut şi impasibil, care a căpătat fiinţă în trup”.[89] Similar, *Evanghelia Adevărului*, după ce a descris moartea omenească a lui Iisus, continuă spunând:

> Cuvântul Tatălui pătrunde în toate... purificându-le, aducându-le înapoi la Tatăl, la Mama, Iisus al blândeţii infinite.[90]

Un al treilea text valentinian, *Interpretarea gnozei*, articulează acelaşi paradox. Pe de o parte Mântuitorul devine vulnerabil la suferinţă şi moarte; pe de alta, el este Cuvântul plin de putere divină. Mântuitorul explică: „Am devenit foarte mic astfel ca prin umilinţa mea să vă pot ridica din nou pe înălţimea de unde aţi căzut”.[91]

Niciuna dintre aceste surse nu neagă faptul că Iisus a suferit şi a murit cu adevărat; toate admit acest lucru. Dar toate sunt preocupate să arate cum, în întruparea sa, Iisus a depăşit natura umană astfel că a putut să domine moartea prin putere divină.[92] Prin aceasta valentinienii au iniţiat discuţia despre o problemă care va deveni centrală în teologia creştină peste vreo două sute de ani: întrebarea cum a putut Hristos să fie deopotrivă uman şi divin. Din acest motiv, Adolf van Harnack, istoric al creştinismului, îi numeşte „primii teologi creştini”.

Ce înseamnă aceasta pentru problema martiriului? Irenaeus îi acuză pe valentinieni că „varsă dispreţ” asupra martirilor şi „aruncă o pată asupra martiriului lor”. Care

e poziţia acestora? Heracleon, distinsul învăţător gnostic, el însuşi student al lui Valentinus, discută direct martiriul atunci când comentează spusele lui Iisus:

> ...pe orişicine Mă va mărturisi înaintea oamenilor îl va mărturisi şi Fiul omului înaintea îngerilor lui Dumnezeu; dar cine se va lepăda de Mine înaintea oamenilor va fi lepădat şi el înaintea îngerilor lui Dumnezeu... Când vă vor duce înaintea sinagogilor, înaintea dregătorilor şi înaintea stăpânirilor, să nu vă îngrijoraţi cum veţi răspunde pentru apărarea voastră, nici ce veţi vorbi...[93]

Heracleon examinează întrebarea: ce înseamnă „să mărturiseşti pe Hristos"? Potrivit explicaţiei sale, oamenii îl mărturisesc pe Hristos în feluri diferite. Unii îl mărturisesc în credinţa şi în comportamentul lor de zi cu zi. Totuşi, majoritatea oamenilor au în vedere numai al doilea tip de mărturisire – cea verbală („Sunt creştin") – înaintea unui magistrat. Pe aceasta din urmă, spune el, „cei mulţi" (creştinii ortodocşi) o consideră a fi *singura* mărturisire. Dar, arată Heracleon, „chiar şi ipocriţii pot face această mărturisire". Cerinţa universală pentru toţi creştinii, spune el, este primul tip de mărturisire; al doilea le este cerut unora, dar nu tuturor. Discipoli precum Matei, Filip şi Toma nu „au mărturisit" niciodată înaintea magistraţilor; totuşi, declară el, aceştia l-au mărturisit pe Hristos în modul superior, „în credinţă şi în faptă pe toată durata vieţii lor".[94]

Numindu-i tocmai pe aceşti discipoli, consideraţi adesea reprezentativi pentru iniţiaţii gnostici (Ca în *Evanghelia lui Filip* şi *Evanghelia lui Toma*), Heracleon subînţelege

că ei sunt superiori unor apostoli-martiri precum Petru, pe care valentinienii îl consideră tipic pentru „cei mulţi”, altfel spus, pentru creştinii ortodocşi de rând. Vrea el oare să spună că martiriul este bun pentru creştinii obişnuiţi, dar că nu este necesar pentru gnostici? Le oferă cumva gnosticilor un argument pentru evitarea martiriului?

Dacă aceasta este intenţia sa, el evită să o spună direct: comentariile sale rămân ambigue. Căci el continuă spunând că, deşi mărturisirea lui Hristos „în credinţă şi purtare” este mai universală, aceasta duce în chip firesc la mărturisirea deschisă în momentul judecății, „dacă necesitatea şi raţiunea o dictează”. Ce face o astfel de mărturisire „necesară” şi „raţională”? Pur şi simplu faptul că un creştin acuzat înaintea unui judecător nu se poate *dezice* de Hristos: în acest caz, admite Heracleon, mărturisirea verbală este alternativa necesară şi raţională a negării.

Cu toate acestea, atitudinea lui Heracleon faţă de martiriu diferă complet de cea a contemporanilor săi ortodocşi. El nu exprimă nimic din entuziasmul lor pentru martiriu, nimic din proslăvirea lor a „izbânzii glorioase” câştigate prin moarte. Mai presus de orice, el nu sugerează niciodată că suferinţa credincioşilor o imită pe cea a lui Hristos. Căci, dacă numai elementul *uman* din Hristos are experienţa patimilor, rezultă că şi credinciosul suferă doar la nivel uman, în timp ce spiritul divin din el transcende suferinţa şi moartea.

După câte se pare, valentinienii considerau „mărturia sângelui” a martirilor a fi a doua opţiune după mărturia superioară, *gnostică*, a lui Hristos – concepţie ce putea

foarte bine să fi provocat mânia lui Irenaeus că aceşti gnostici „arată dispreţ" pentru martiri şi devalorizează ceea ce el consideră „sacrificiul suprem".

Deşi admite că gnosticii încearcă să ridice nivelul înţelegerii teologice, Irenaeus declară că „ei nu pot înfăptui o schimbare îndeajuns de bună ca să îndrepte răul pe care îl fac".[95] Din această perspectivă, orice argument pe care l-ar putea folosi creştinii ca să evite martiriul subminează solidaritatea întregii comunităţi creştine. În loc să se identifice cu cei întemniţaţi, supuşi la torturi şi executaţi, creştinii gnostici îşi retrag sprijinul de la cei consideraţi de ei excesiv de zeloşi şi fanatici neiluminaţi. Asemenea acţiuni servesc, spune Irenaeus, la „a tăia în bucăţi măreţul şi gloriosul trup al lui Hristos (Biserica) şi... a-l distruge".[96] Păstrarea unităţii cere ca toţi creştinii să-l mărturisească pe Hristos „persecutat în timpul lui Pontius Pilat, răstignit, mort şi îngropat", afirmând implicit necesitatea „mărturiei sângelui" care îi imită patimile.

De ce a prevalat concepţia ortodoxă despre martiriu şi despre moartea lui Hristos ca model al acesteia? Sugestia mea este că persecuţiile au dat un impuls în formarea structurii bisericii organizate care s-a dezvoltat către finele secolului al II-lea. Pentru a plasa problema într-un context contemporan, să ne gândim care este ultima şansă a disidenţilor confruntaţi cu un sistem politic solid şi puternic: ei vor încerca să facă publice cazurile de violenţă şi nedreptate pentru a-şi atrage sprijinul întregii lumi. Torturarea şi executarea unui mic număr de persoane cunoscute numai rudelor şi prietenilor lor cade curând în uitare, dar cazurile

disidenţilor care sunt oameni de ştiinţă, scriitori, evrei sau misionari creştini poate atrage preocuparea comunităţii internaţionale şi a celor care se identifică cu victimele prin afiliere politică sau religioasă.

Există, bineînţeles, o deosebire majoră între tacticile antice şi cele moderne. Astăzi scopul unei asemenea publicităţi este să genereze presiune şi să obţină eliberarea celor torturaţi sau întemniţaţi. Apologeţii, precum Justin, s-au adresat autorităţilor romane, protestând împotriva tratamentului nedrept al creştinilor şi apelând la ele pentru a-i pune capăt. Dar creştinii au scris poveștile martirilor într-un scop diferit şi pentru un auditoriu diferit. Ei scriau exclusiv altor biserici creştine, nu în speranţa de a pune capăt persecuţiilor, ci pentru a le preveni de pericolul comun, pentru a le încuraja în emularea „izbânzii glorioase" a martirilor şi pentru a consolida comunităţile, lăuntric şi în relaţiile dintre ele. Astfel, în secolele al II-lea şi al III-lea, când violenţa romană ameninţa grupările creştine din provincii îndepărtate ale Imperiului, aceste evenimente erau comunicate creştinilor din întreaga lume cunoscută. Ignatius, condamnat să fie executat în arena romană, s-a ocupat în timpul ultimei sale călătorii cu scrierea unor epistole către numeroase biserici provinciale, spunându-le de propria sa situaţie şi îndemnându-le să susţină Biserica Catolică („universală") organizată în jurul episcopilor. El i-a prevenit ca înainte de orice să se ferească de ereticii care se abat de la autoritatea episcopilor şi de la doctrinele ortodoxe despre patimile, moartea şi învierea lui Hristos. Epistolele sale adresate creştinilor din Roma, pe care nu

i-a întâlnit niciodată, demonstrează eficienţa unei astfel de comunicări: Ignatius era convins că ei ar interveni pentru a împiedica executarea sa, dacă el le-ar fi îngăduit acest lucru. Mai târziu, în iunie 177 d.Hr., când vreo cincizeci de creştini din Lyon şi Vienne au fost arestaţi, ei le-au scris imediat „fraţilor noştri din Asia şi Frigia care au aceeaşi credinţă", descriindu-şi suferinţele, şi l-au trimis pe Irenaeus să informeze Biserica bine instituită a Romei.

Sub presiunea pericolului comun, membrii grupurilor creştine risipite în întreaga lume au intensificat schimburile de epistole şi călătoriile de la o biserică la alta. Relatări despre martiri, adesea preluate din actele proceselor lor şi de la martorii oculari, au circulat printre bisericile din Asia, Africa, Roma, Grecia, Galia şi Egipt. Printr-o astfel de comunicare, membrii bisericilor diversificate de mai sus au devenit conştiente de diferenţele regionale ca piedici în calea pretenţiei lor de a participa la o unică Biserică Catolică. Cum am notat mai înainte, Irenaeus a insistat că Bisericile din întreaga lume trebuie să cadă de acord asupra tuturor punctelor vitale ale doctrinei, dar chiar şi el a fost şocat când Victor, episcopul Romei, a încercat să îndrepte bisericile regionale către o mai mare uniformitate. În anul 190 d.Hr., Victor a cerut creştinilor din Asia Mică să renunţe la practica lor tradiţională de a celebra Paştele simultan cu Paştele evreiesc şi să se conformeze obiceiului roman sau să nu mai susţină că sunt „creştini catolici". În acelaşi timp, Biserica Romană compila lista definitivă a cărţilor acceptate în cele din urmă de toate bisericile creştine. Ordine din ce în ce mai stratificate ale

ierarhiei instituţionale au dus la consolidarea internă a comunităţilor şi au regularizat comunicarea cu ceea ce Irenaeus a numit „Biserica Catolică răspândită în întreaga lume, până la marginile pământului" – o reţea de grupuri devenind tot mai uniforme în doctrină, ritual, canon şi structură politică.

Printre cei din afară, zvonurile despre brutalităţile faţă de creştini au stârnit sentimente amestecate. Până şi arogantul Tacitus, descriind felul în care Nero i-a batjocorit şi i-a ucis în chinuri pe creştini, se simte îndemnat să adauge:

> Din această pricină, deşi creştinii fuseseră osândiţi ca oameni vinovaţi, care meritaseră cele mai aspre pedepse, totuşi lumea începu să-i deplângă pe cei osândiţi, ca şi cum aceste pedepse nu ar fi fost date în interesul obştesc, ci din cauza cruzimii unei singure fiinţe: Nero.[97]

Între orăşenii din Lyon, după măcelul din arenă, unii au vrut să mutileze cadavrele; alţii i-au ridiculizat pe martiri ca nebuni, în timp ce alţii, „părând să arate oarecare milă", reflectau la ce a putut inspira curajul lor: „Ce folos le-a adus religia lor, pe care au preferat-o în schimbul propriei vieţi?"[98] Fără îndoială că persecuţiile i-au îngrozit pe mulţi făcându-i să evite contactele cu creştinii, dar Justin şi Tertullian spun, amândoi, că vederea martirilor a stârnit mirarea şi admiraţia care i-au îndemnat să cerceteze mişcarea şi mai apoi să i se alăture. Şi amândoi atestă că aceasta s-a întâmplat cu mulţi alţii. (Aşa cum remarca Justin: „Cu cât se întâmplă mai multe lucruri de felul acesta, cu atât alţii, în număr mare, devin credincioşi".)[99] Tertullian scrie sfidându-l pe Scapula, proconsulul Cartaginei:

> Cruzimea este gloria ta... Toţi cei care sunt martori la măreaţa răbdare (a martirilor) sunt cuprinşi de nelinişte şi înflăcăraţi de dorinţa să cerceteze situaţia... şi, imediat ce ajung să cunoască adevărul, se pun în slujba sa ca discipoli.[100]

El se laudă procurorului roman că, „cu cât mai des suntem seceraţi de voi, cu atât numărul nostru creşte: sângele creştinilor este sămânţă!"[101] Aceia care au urmat consensul ortodox în doctrină şi în politica bisericească au aparţinut, de asemenea, Bisericii care – mărturisindu-l pe Hristos cel răstignit – s-a remarcat prin martirii săi. Grupurile de creştini gnostici, pe de altă parte, s-au împrăştiat şi pierdut – aceia care au rezistat conformismului doctrinal –, au pus la îndoială valoarea „mărturiei sângelui" şi au refuzat frecvent să se supună autorităţii episcopale.

În sfârşit, în portretul făcut de ea vieţii şi patimilor lui Hristos, învăţătura ortodoxă a oferit un mijloc de a interpreta elementele fundamentale ale experienţei umane. Respingând concepţia gnostică conform căreia Iisus a fost o fiinţă spirituală, ortodocşii au insistat că el, asemeni restului omenirii, s-a născut, a trăit într-o familie, a cunoscut foamea şi oboseala, a mâncat şi a băut vin, a suferit şi a murit. Ei au mers chiar atât de departe, încât să susţină că a înviat *trupeşte* din morţi. Şi aici, aşa cum am văzut, tradiţia ortodoxă afirmă implicit experienţa corporală ca faptul central al vieţii omeneşti. Ceea ce înfăptuieşti fizic – mănânci şi bei, te angajezi în viaţa sexuală sau o eviţi, îţi salvezi viaţa sau ţi-o pierzi – reprezintă elemente vitale în viaţa *religioasă*. Dar acei gnostici pentru care partea esenţială a fiecărei persoane era „spiritul lăuntric" descon-

siderau astfel de experienţe fizice, plăcute sau dureroase, ca pe o distragere de la realitatea spirituală – realmente ca pe o iluzie. Nicio mirare deci că mult mai mulţi oameni se identificau cu portretul ortodox decât cu „spiritul necorporal” al tradiţiei gnostice. Nu doar martirii, ci şi toţi creştinii care au suferit timp de 2 000 de ani, care s-au temut şi au trebuit să înfrunte moartea au găsit experienţa lor validată în povestea lui Iisus *omul.*

CAPITOLUL V

A cui biserică este „adevărata Biserică"?

Timp de aproape 2 000 de ani, tradiţia creştină a păstrat şi a venerat scrierile ortodoxe care îi denunţă pe gnostici, suprimând totodată şi, practic, distrugând scrierile gnostice propriu-zise. Acum, pentru prima oară, anumite texte descoperite la Nag Hammadi dezvăluie cealaltă faţă a monedei: felul cum i-au denunţat gnosticii pe ortodocşi.[1] *Al doilea tratat al marelui Seth* polemizează cu creştinismul ortodox pe care îl pune în opoziţie cu „adevărata Biserică" a gnosticilor. Vorbind în numele celor pe care îi numeşte fii ai luminii, autorul spune:

> ...am fost urâţi şi prigoniţi, nu doar de cei ignoranţi (păgânii), ci şi de cei care cred că fac să propăşească numele lui Hristos, deoarece sunt goi pe dinăuntru fără să-şi dea seama, neştiind cine sunt, ca nişte animale necuvântătoare.[2]

După explicaţiile Mântuitorului, astfel de persoane au creat o imitaţie a adevăratei Biserici, „proclamând doctrina unui om mort şi minciuni, astfel încât să semene cu libertatea şi puritatea adevăratei Biserici (*ekklesia*)".[3] Astfel de învăţături, reproşează el, îi împacă pe aderenţii lor cu frica şi sclavia, încurajându-i să se supună reprezentanţilor pământeşti ai creatorului lumii, care, în „gloria sa deşartă", declară: „Eu sunt Dumnezeu şi nu este altul în afară de

mine".[4] Astfel de persoane îi persecută pe aceia care au obţinut eliberarea prin *gnoză*, încercând să-i rătăcească de la „adevărul libertăţii lor".[5]

Apocalipsa lui Petru îi descrie, cum am arătat mai înainte, pe creştinii catolici drept aceia care au căzut „într-un cuvânt greşit şi în mâinile unui om rău şi viclean, a cărui învăţătură are o mulţime de forme"[6], lăsându-se să fie conduşi în mod eretic. Căci, adaugă autorul, aceştia

> răspândesc o învăţătură dăunătoare. Şi ei vor spune lucruri rele unul împotriva altuia... mulţi alţii... care se opun adevărului şi sunt mesagerii erorii... îşi înalţă eroarea... împotriva acestor gânduri curate ale mele...[7]

Autorul ia fiecare dintre caracteristicile Bisericii Catolice ca pe o dovadă că aceasta este doar o imitaţie de Biserică, o contrafacere, o falsă frăţietate care mimează adevărata frăţietate creştină. În aroganţa lor oarbă, astfel de creştini pretind legitimitatea exclusivă: „Unii care nu înţeleg misterul vorbesc despre lucruri pe care nu le înţeleg, dar ei se vor lăuda că misterul adevărului nu le aparţine decât lor".[8] Obedienţa lor faţă de episcopi şi diaconi arată că ei „se supun judecăţii conducătorilor".[9] Ei îşi oprimă confraţii şi îi calomniază pe cei care ating *gnoza*.

Mărturia Adevărului îi atacă pe creştinii ecleziastici care spun „noi suntem creştini", dar „care (nu ştiu cine este) Hristos".[10] Dar acelaşi autor continuă atacându-i deopotrivă pe alţi gnostici, inclusiv pe adepţii lui Valentinus, Basilides şi Simon, ca pe nişte confraţi încă imaturi. Un alt text de la Nag Hammadi, *Învăţătura autorizată*, intenţionează demolarea tuturor învăţăturilor, în special

a celei ortodoxe, pe care autorul o consideră neautorizată. Asemeni lui Irenaeus, dar diametral opus, el spune despre „cei care ne înfruntă, fiindu-ne adversari”[11], că sunt „neguţători de trupuri”[12], fără simţire, ignoranţi, mai răi decât păgânii, căci nu au nicio scuză pentru eroarea lor. Severitatea acestor atacuri asupra „imitaţiei de Biserică” indică probabil un stadiu târziu al controversei. În jurul anului 200 frontul bătăliei fusese trasat: atât creştinii ortodocşi, cât şi cei gnostici pretindeau să reprezinte adevărata Biserică şi se acuzau reciproc a fi nişte nechemaţi, falşi confraţi şi ipocriţi.

Cum putea un credincios să-i distingă pe adevăraţii creştini de cei falşi? Ortodocşii şi gnosticii ofereau răspunsuri diferite, fiecare grup încercând să definească Biserica într-un mod care să-l excludă pe celălalt. Creştinii gnostici, care pretindeau că-i reprezintă pe „cei puţini”, trimiteau la criteriile calitative. Protestând faţă de majoritate, ei insistau că botezul nu face un creştin: potrivit *Evangheliei lui Filip*, mulţi oameni „intră în apă şi ies fără să fi primit nimic”[13], cu toate acestea pretind că sunt creştini. Nici profesiunea de credinţă şi nici chiar martiriul nu contau ca dovezi: „oricine poate face aceste lucruri”. Mai presus de orice, ei refuzau să identifice Biserica cu comunitatea actuală, vizibilă care, avertizau ei, adesea doar o imită. În schimb, citând o spusă a lui Iisus („Prin roadele lor îi veţi cunoaşte”), ei cereau dovezi de maturitate spirituală pentru a demonstra că o persoană aparţine Bisericii.

Dar creştinii ortodocşi, la sfârşitul secolului al II-lea, au început să stabilească criterii obiective pentru apartenenţa la Biserică. Oricine mărturisea Crezul, primea

ritualul Botezului, participa la ceremoniile de venerare şi se supunea clerului era acceptat ca un confrate creştin. Urmărind să unifice diversele Biserici risipite prin întreaga lume într-o singură reţea, episcopii au eliminat criteriile calitative ale apartenenţei la Biserică. Evaluarea fiecărui candidat pe baza maturităţii sale spirituale, a înţelegerii sau a sfinţeniei personale, cum procedau gnosticii, ar fi cerut o administraţie mult mai complexă. În plus, astfel ar fi fost excluşi mulţi dintre cei care aveau mare nevoie de ce le putea oferi Biserica. Pentru a deveni cu adevărat *catolică* – universală – Biserica respingea orice formă de elitism, încercând să cuprindă în îmbrăţişarea ei un număr cât mai mare de oameni. În acest proces, conducătorii Bisericii au creat un cadru clar şi simplu, constând din doctrină, ritual şi structură politică, dovedindu-se un sistem organizatoric de o uimitoare eficacitate.

Astfel că ortodoxul Ignatius, episcopul Antiohiei, defineşte Biserica în termenii episcopului, care reprezintă acest sistem:

> Nimeni să nu facă nimic din cele ce ţin de Biserică fără episcop. O împărtăşanie să fie considerată valabilă dacă este săvârşită de episcop sau de persoana numită de acesta... oriunde episcopul oferă (împărtăşania) acolo să fie prezenţi credincioşii, aşa cum oriunde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica Catolică.[14]

Ca nu cumva vreun „eretic"" să sugereze că Hristos ar putea fi prezent şi în lipsa episcopului, Ignatius pune lucrurile la punct:

> Nu este îndreptăţit să botezi sau să ţii o *agape* (ospăţ ritualic) în lipsa episcopului... să te alături episcopului înseamnă să te alături Bisericii; să te separi de episcop înseamnă să te separi nu doar de Biserică, ci şi de Dumnezeu însuşi.[15]

În afara ierarhiei bisericeşti, insistă el, „nu există nimic care să poată fi numit Biserică".[16] Irenaeus, episcop de Lyon, este de acord cu Ignatius că singura Biserică este cea care „păstrează aceeaşi formă de alcătuire ecleziastică":

> Adevărata *gnoză* este cea care constă din doctrina apostolilor, din vechea alcătuire (*systema*) a Bisericii din întreaga lume şi din natura trupului lui Hristos potrivit cu succesiunea episcopilor, prin care ei au transmis ceea ce există acum pretutindeni.[17]

Numai acest sistem, spune Irenaeus, se sprijină pe „stâlpul şi temelia" acelor scrieri apostolice cărora el le atribuie autoritatea absolută, mai presus de toate evangheliile Noului Testament. Toate celelalte sunt false, nedemne de încredere şi compuse probabil de eretici. Numai Biserica Catolică oferă „un sistem doctrinar desăvârşit"[18], proclamând, aşa cum am văzut, un Dumnezeu, creator şi Tată al lui Hristos, care s-a întrupat, a suferit, a murit şi a înviat trupeşte din morţi. În afara acestei Biserici nu există mântuire: „ea este poarta vieţii; toţi ceilalţi sunt hoţi şi tâlhari".[19] Ca purtător de cuvânt al Bisericii lui Dumnezeu, Irenaeus insistă că aceia pe care îi numeşte eretici se află în afara Bisericii. Toţi cei care resping versiunea sa despre adevărul creştin sunt „persoane necredincioase, amăgitori perverşi şi ipocriţi" care „vorbesc mulţimii despre cei din Biserică, numindu-i *catolici* sau *eccleziastici*".[20] Irenaeus

spune că aspiră „să-i convertească la Biserica lui Dumnezeu”[21], căci îi consideră apostaţi, mai răi decât păgânii.

Creştinii gnostici, dimpotrivă, afirmă că Biserica adevărată se distinge de cea falsă nu prin raporturile cu clerul, ci prin nivelul de înţelegere a membrilor săi şi prin calitatea relaţiilor reciproce dintre aceştia. *Apocalipsa lui Petru* declară că „aceia care posedă viaţă..., întrucât au fost iluminaţi”[22], disting pentru ei înşişi între adevărat şi fals. Aparţinând „celorlalţi... chemaţi la cunoaştere (*gnosis*)”[23], ei nu încearcă nici să-i domine pe alţii, nici nu se supun episcopilor şi diaconilor, acele „canale fără apă”. În schimb ei participă la „înţelepciunea frăţiei care există cu adevărat..., tovărăşia spirituală a celor uniţi în împărtăşanie”.[24]

Similar, *Al doilea tratat al marelui Seth* declară că trăsătura specifică a adevăratei Biserici este uniunea pe care membrii săi o au cu Dumnezeu și între ei, „uniţi pentru totdeauna în prietenie, necunoscând duşmănia, nici răul, ci fiind uniţi de *gnoza* mea... (în) prietenia unul faţă de altul”.[25] A lor este intimitatea conjugală, o „căsătorie spirituală”, căci ei trăiesc „în relaţii paterne, materne şi frăţeşti raţionale şi în înţelepciune”[26] ca unii care se iubesc între ei ca „spirite înrudite”.[27]

Astfel de viziuni eterice despre „Biserica cerească” sunt în contrast acut cu portretul foarte pământesc al Bisericii oferit de sursele ortodoxe. De ce autorii gnostici au abandonat concretul pentru a descrie Biserica în termeni din domeniul fantasticului şi al imaginarului? Conform unor savanţi, aceasta ar dovedi puţina lor înţelegere şi nepăsarea în privinţa relaţiilor sociale. Carl Andresen, în

recentul şi masivul său studiu despre Biserica Creştină primitivă, îi numeşte „solipsişti religioşi", preocupaţi exclusiv de propria lor dezvoltare spirituală, indiferenţi la responsabilităţile sociale ale unei Biserici.[28] Dar sursele mai sus-citate arată că aceşti gnostici au definit Biserica *exact* în termenii calitativi ai relaţiilor dintre membrii săi.

Autorii ortodocşi au descris Biserica în termeni concreţi, deoarece acceptau *status quo*-ul; altfel spus, ei au afirmat că „Biserica" *era* comunitatea reală a celor adunaţi pentru săvârşirea cultului. Creştinii gnostici nu admiteau acest lucru. Confruntaţi cu acei membri ai Bisericii pe care îi considerau ignoranţi, aroganţi sau mânaţi de interese personale, ei refuzau să admită că întreaga comunitate a credincioşilor, fără nicio altă calificare, constituia „Biserica". Despărţindu-se de majoritate în chestiuni precum valoarea martiriului, ei intenţionau să facă distincţie între masa credincioşilor şi aceia care posedau cu adevărat *gnoza*, între ceea ce numeau imitaţie sau contrafacere şi adevărata Biserică.

Să examinăm, de exemplu, cum dispute specifice cu alţi creştini i-au determinat până şi pe Hippolytus şi Tertullian, cei doi adversari îndârjiţi ai ereziei, să redefinească pe cont propriu Biserica. Hippolytus împărtăşea concepţia învăţătorului său Irenaeus concepția conform căreia Biserica este singurul purtător al adevărului. Asemeni lui Irenaeus, Hippolytus a definit acel adevăr prin ceea ce succesiunea apostolică a episcopilor a garantat pe temeiul canonului şi al doctrinei Bisericii. Dar, când un diacon pe nume Callistus a fost ales episcop al bisericii sale la Roma,

Hippolytus a protestat vehement. El a publicat o poveste scandaloasă, calomniind integritatea lui Callistus:

> Callistus a fost un sclav al lui Carpophorus, un creştin aflat în slujba palatului imperial. Lui Callistus, ca om de aceeaşi credinţă, Carpophorus i-a încredinţat sume deloc neînsemnate de bani, învăţându-l să obţină câştiguri din activităţi cămătăreşti. El a luat banii şi a pornit afaceri în ce se cheamă Districtul Pieţei de Peşte. Cu trecerea timpului, nu puţine depozite i-au fost încredinţate de văduve şi confraţi... Callistus însă a furat mari sume, ajungând să aibă încurcături băneşti.[29]

Auzind de acest lucru, Carpophorus a cerut o socoteală, dar, spune Hippolytus, Callistus s-a ascuns şi a fugit: „găsind în port un vas gata de plecare, el s-a îmbarcat cu intenţia să meargă oriunde s-ar întâmpla ca acesta să ancoreze".[30] Când stăpânul său l-a urmărit pe vas, Callistus a ştiut că este prins şi, în disperare, a sărit peste bord. Salvat împotriva voinţei sale de către marinari, în strigătele de încurajare ale mulţimii de pe ţărm, el i-a fost predat lui Carpophorus, adus înapoi la Roma şi condamnat la muncă silnică. După câte se pare, Hippolytus a încercat să explice cum a ajuns Callistus să fie întemniţat şi torturat, căci mulţi îl venerau ca pe un martir; Hippolytus susţinea, în schimb, că este un criminal. De asemenea, Hippolytus a ridicat obiecţii la concepţiile lui Callistus despre Treime şi a găsit că politica sa de a extinde iertarea păcatelor la transgresiunile sexuale este de un „laxism" şocant. El l-a mai denunţat pe Callistus, fostul sclav, că le-a permis credincioşilor să-şi reglementeze legăturile cu propriii lor sclavi recunoscându-le drept căsătorii valabile.

Dar Hippolytus s-a aflat în minoritate. Cei mai mulţi creştini romani îl respectau pe Callistus ca învăţător şi martir, i-au aprobat măsurile şi l-au ales episcop. Acum, când Callistus era în fruntea Bisericii Romane, Hippolytus a decis să se desprindă de ea. În acest proces el a folosit împotriva episcopului aceleaşi tehnici polemice pe care Irenaeus îl învăţase să le utilizeze împotriva gnosticilor. Aşa cum Irenaeus a delimitat anumite grupuri de creştini ca fiind eretice şi le-a numit după învăţătorii lor („valentinieni", „simonieni" etc.), tot astfel Hippolytus l-a acuzat pe Callistus că-i învaţă pe alţii erezia şi i-a caracterizat pe adepţii săi cu numele de „callistieni", ca şi cum ar fi fost o sectă separată de „Biserica" pe care Hippolytus însuşi pretindea că o reprezintă.

Cum îşi putea Hippolytus justifica pretenţia de a reprezenta Biserica, în condiţiile în care el şi puţinii săi aderenţi atacau majoritatea creştinilor romani şi pe episcopul lor? El a explicat că majoritatea „creştinilor autointitulaţi" erau incapabili să-şi înalţe viaţa la standardul *adevăratei* Biserici, ce consta din „comunitatea acelora care trăiesc în sfinţenie". Asemeni adversarilor săi gnostici, refuzând identificarea Bisericii cu ierarhia bisericească, el o caracteriza în termenii calităţii spirituale a membrilor ei.

Tertullian a reprezentat un caz şi mai dramatic. Atât timp cât s-a considerat pe sine un „creştin catolic", el a definit Biserica la fel ca Irenaeus. Scriind *Obiecţii de căpătâi împotriva ereticilor*, Tertullian a proclamat că numai Biserica sa este purtătoarea regulii apostolice de credinţă, numai ea venerează canonul Scripturilor şi poartă prin

ierarhia ei ecleziastică autoritatea succesiunii apostolice. Asemeni lui Irenaeus, Tertullian i-a acuzat pe eretici că violează toate aceste graniţe. El se plânge că ei au refuzat pur şi simplu să accepte regula de credinţă, aşa cum au făcut alţii: în schimb, i-au provocat pe alţii să ridice probleme teologice, când ei înşişi nu avea răspunsuri,

> fiind gata să admită, cu sinceritate, despre anumite aspecte ale credinţei lor: „Asta nu-i aşa", „Asta o văd altfel" şi „Nu admit asta".[31]

Tertullian previne că astfel de întrebări duc la erezie: „Această regulă... a fost stabilită de Hristos şi nu ridică printre noi alte întrebări decât cele introduse de erezie şi care îi fac pe oameni eretici!"[32] De asemenea el îi acuză pe eretici că nu se limitează la Scripturile Noului Testament: ei fie au adăugat scrieri noi, fie au contestat interpretarea ortodoxă a textelor esenţiale.[33] Mai mult, cum am notat deja, el îi condamnă pe eretici ca fiind „o tabără de rebeli" care refuză să se supună autorităţii episcopului. Argumentând în favoarea unei ordini stricte a ascultării şi supunerii, el conchide că „mărturia disciplinei mai aspre care există printre noi e dovada suplimentară a adevărului".[34]

În felul acesta vorbeşte Tertullian catolicul. Dar la sfârşitul vieţii, când intensa sa fervoare l-a împins să rupă legăturile cu comunitatea ortodoxă, el a respins-o şi înfierat-o ca fiind doar o Biserică „psihologică". El s-a alăturat în schimb mişcării montaniste, ai cărei aderenţi o numeau „noua profeţie", pretinzând că este inspirată de Duhul Sfânt. În acea perioadă Tertullian a început să facă

o distincţie clară între Biserica empirică şi o altă viziune, spirituală, a Bisericii. El nu mai defineşte Biserica în termenii organizării sale ecleziastice, ci doar ai spiritului care îi sanctifică pe membrii individuali. Comunitatea catolică o dispreţuieşte ca fiind „Biserica unui număr de episcopi":

> Căci Biserica însăşi, de drept şi în primul rând, este duh, în care există treimea unei singure dumnezeiri, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt... Biserica se întemeiază acolo unde Domnul are de gând – o Biserică spirituală pentru oameni spirituali – *nu* Biserica unui număr de episcopi![35]

Ce i-a îndemnat pe disidenţii creştinismului catolic să menţină sau să dezvolte astfel de descrieri vizionare ale Bisericii? Erau viziunile acestea „desprinse de pământ" datorită interesului lor pentru speculaţiile teoretice? Dimpotrivă, motivaţiile lor erau uneori tradiţionale şi polemice, iar câteodată politice. Ei erau convinşi că „Biserica văzută" – actuala reţea a comunităţilor catolice – fie greşea de la bun început, fie se rătăcise pe parcurs. Adevărata Biserică, dimpotrivă, era „nevăzută": numai membrii ei îşi dădeau seama cine face parte şi cine nu. Ideea disidenţilor despre o Biserică nevăzută era menită să se opună pretenţiilor acelora care spuneau că reprezintă Biserica universală. Martin Luther a făcut aceeaşi mişcare 1 300 de ani mai târziu. Când devoţiunea sa faţă de Biserica Catolică s-a schimbat în critică, apoi în respingere, el a început să insiste, împreună cu alţi reformatori protestanţi, că adevărata Biserică era „nevăzută", altfel spus, nu coincidea cu catolicismul.

Autorul gnostic al *Mărturiei Adevărului* l-ar fi aprobat pe Luther, mergând însă mult mai departe. El respinge drept false toate semnele distinctive ale creştinismului ecleziastic. Supunerea faţă de ierarhia clericală cere credincioşilor să urmeze nişte „călăuze oarbe" a căror autoritate provine de la creatorul răuvoitor. Conformarea la regula credinţei încearcă să-i limiteze pe toţi creştinii la o ideologie inferioară: „Ei spun: «(Şi un înger) de-ar veni din ceruri, dacă vă predică altceva decât vă predicăm noi, să fie blestemat!»"[36] Credinţa în Sfintele Taine este dovada unei gândiri magice şi naive: creştinii catolici practică Botezul ca pe un rit de iniţiere care le garantează „nădejdea de mântuire"[37], închipuindu-şi că numai aceia care primesc botezul sunt „hărăziţi Vieţii".[38]

Împotriva unor astfel de „minciuni" gnosticul declară că „aceasta, prin urmare, este *adevărata* mărturie: când omul se cunoaşte pe sine şi pe Dumnezeu, care este mai presus de adevăr, el va fi mântuit".[39] Numai cei care recunosc că au trăit în ignoranţă şi învaţă să se elibereze descoperind cine sunt ei cu adevărat au experienţa Iluminării ca o nouă viaţă, ca o „Înviere". Ritualurile fizice precum Botezul devin irelevante, căci „botezul adevărului este ceva diferit; el se obţine renunţând la lume".[40]

Împotriva acelora care pretindeau accesul exclusiv la adevăr, care urmau legea şi autoritatea şi care-şi plasau credinţa în ritual, acest autor oferă propria sa viziune: „Oricine în stare să renunţe la acestea (bani şi relaţii sexuale) dovedeşte (că) este din generaţia (Fiului Omului) şi că are puterea să-I condamne".[41] Asemeni lui

Hippolytus şi Tertullian, dar mai radical decât ei, acest învăţător elogiază abstinenţa sexuală şi renunţarea economică drept semnele distinctive ale adevăratului creştin.

Învăţătura autorităţii, un alt text descoperit la Nag Hammadi, atacă, de asemenea, vehement creştinismul catolic. Autorul relatează povestea sufletului, care iniţial a venit din cer, din „plenitudinea fiinţei”[42], dar, când „a fost azvârlit în trup”[43] a resimţit dorinţa senzuală, patimile, ura şi invidia. Alegoria se referă în mod clar la lupta individuală a sufletului împotriva patimilor şi a păcatului; limbajul expunerii sugerează însă şi o referinţă socială, mai largă. Se relatează bătălia acelora care sunt spirituali, înrudiţi cu sufletul (cu care autorul se identifică) contra acelora esenţialmente străini de ea. Autorul arată că unii dintre cei numiţi „fraţii noştri” şi care pretindeau că sunt creştini erau, de fapt, străini. Deşi „li s-a predicat cuvântul”[44] şi ei au auzit „chemarea”[45] şi au săvârşit acte de venerare, aceşti creştini autoproclamaţi erau „mai răi... decât păgânii”[46], care aveau cel puţin o scuză pentru ignoranţa lor.

Ce acuzaţii le aduc gnosticii acestor credincioşi? În primul rând, că ei „nu-l caută pe Dumnezeu”.[47] Gnosticul înţelege mesajul lui Hristos nu ca oferind un set de răspunsuri, ci ca o încurajare de a se angaja într-un proces de căutare: „caută şi întreabă-te despre căile pe care se cuvine să le urmezi, căci nu este nimic mai bun ca aceasta”.[48] Sufletul raţional aspiră

> să vadă cu mintea, să perceapă cele înrudite cu ea şi să afle care îi sunt rădăcinile... pentru a putea primi ce este al ei...[49]

Care este rezultatul? Autorul declară că se ajunge la desăvârşire:

> ...sufletul raţional care s-a epuizat în căutare a învăţat despre Dumnezeu. S-a trudit din greu întrebându-se, îndurând suferinţa în trup, chinuindu-şi picioarele ca să-i urmeze pe evanghelişti, învăţând despre Cel Nepătruns..., şi-a aflat liniştea în cel care este linişte. S-a culcat în camera miresei. A mâncat la ospăţul după care flămânzise... A găsit ceea ce căutase.[50]

Aceia care sunt gnostici păşesc pe calea acestei căutari. Dar creştinii negnostici „nu caută":

> ...aceştia – cei care sunt ignoranţi – nu-l caută pe Dumnezeu..., ei nu se întreabă despre Dumnezeu..., omul fără simţire aude chemarea, dar ignoră locul către care a fost chemat. Iar în timpul predicii el nu se întreabă: „Unde este templul în care trebuie să merg să mă-nchin?"[51]

Cei care doar cred predica pe care o aud, fără să pună întrebări, şi care acceptă cultul ce le este oferit nu numai că rămân ignoranţi, dar, „găsind pe altcineva care se întreabă asupra mântuirii sale"[52], ei acţionează numaidecât pentru a-l cenzura şi a-l reduce la tăcere.

În al doilea rând, aceşti „duşmani" afirmă despre ei înşişi că sunt „păstorul" sufletului:

> ...Ei nu au realizat că ea [mintea] are un corp spiritual, invizibil; ei gândesc: „Noi suntem păstorul, cel care o hrăneşte". Dar ei nu-şi dau seama că ea cunoaşte o altă cale, care lor le este ascunsă. Pe aceasta a învăţat-o în *gnoză* de la adevăratul ei păstor.[53]

Folosind termenul comun pentru episcop (*poimen*, „păstor”), autorul se referă, după câte se pare, la membrii clerului: aceştia nu ştiau că creştinul gnostic avea acces direct la Hristos însuşi, adevăratul păstor al sufletului, şi nu avea nevoie de călăuzirea lor. Nici nu-şi dădeau seama aceşti pretinşi păstori că adevărata Biserică nu era cea vizibilă (comunitatea asupra căreia prezidează ei), ci „ea are un trup spiritual, nevăzut”[54], altfel spus, îi include numai pe cei spirituali. Numai Hristos şi ei înşişi ştiau cine sunt. Mai mult, aceşti „străini” se complăceau să bea vin, să aibă relaţii sexuale şi se ocupau cu treburi de rând, precum păgânii. Ca să-şi justifice comportamentul, ei îi oprimau şi-i calomniau pe cei care obţinuseră *gnoza* şi care practicau renunţarea totală. Gnosticul declară:

> ...nu ne interesează câtuşi de puţin când ei (ne vorbesc de rău). Şi nu-i băgăm în seamă atunci când ne blestemă. Când ne aruncă ocări în faţă, noi îi privim şi nu le răspundem. Căci ei se ocupă de treburile lor, în timp ce noi umblăm înfometaţi şi însetaţi...[56]

Aceşti „duşmani”, sunt de acord, urmau tipul de sfat pe care conducătorii ortodocşi precum Irenaeus, Tertullian sau Hippolytus îl recomandau în relaţiile cu ereticii. În primul rând, ei refuzau să supună cercetării regula de credinţă şi doctrina comună. Tertullian previne că „ereticii şi filosofii” pun aceleaşi întrebări şi îi îndeamnă pe credincioşi să-i respingă deopotrivă:

> În lături cu toate încercările de a produce un creştinism amestecat într-o compoziţie stoică, platonică sau dialectică! Nu vrem dispute curioase odată ce-l avem pe Iisus Hristos, nici

de iscodiri, odată ce avem bucuria evangheliei! Cu credinţa noastră, nu avem nevoie de vreo alta.

El se plânge că ereticii primesc bucuroşi pe oricine li se alătură, „căci nu le pasă cât de diferit abordează aceştia subiectele”, atât timp cât se întâlnesc cu toţii pentru a se apropia de „cetatea singurului adevăr”.[57] Metafora lor indică totuşi că gnosticii nu erau nici relativişti, nici sceptici. Asemeni ortodocşilor, ei căutau „singurul adevăr”. Dar gnosticii tindeau să privească toate doctrinele, speculaţiile şi miturile – ale lor la fel ca şi ale altora – doar ca aproximări ale adevărului. Ortodocşii, dimpotrivă, au ajuns să identifice propria lor doctrină cu adevărul însuşi – unica formă legitimă a credinţei creştine. Tertullian admite că ereticii pretindeau să urmeze sfatul lui Iisus („Căutaţi şi veţi găsi; bateţi şi vi se va deschide”)[58]. Dar aceasta înseamnă, spune el, că Hristos a predicat „un lucru bine statornicit” şi care este conţinut în regula de credinţă. Odată ce a găsit şi crezut aceasta, creştinul nu mai are nimic de căutat:

> În lături cu cel care caută unde nu găseşte; căci el caută unde nu e nimic de găsit. În lături cu cel care veşnic bate; căci nu i se va deschide niciodată, fiindcă el bate unde nu e nimeni care să-i deschidă. În lături cu cel care veşnic întreabă, căci nu va fi niciodată auzit, fiindcă el întreabă pe cineva care nu aude.[59]

Irenaeus este de acord: „Urmând această cale, el va cerceta mereu, dar nu va găsi niciodată, căci a respins metoda însăşi prin care să descopere”.[60] Singurul drum sigur şi corect, spune el, este să se accepte cu încredere învăţătura Bisericii, recunoscând limitele înţelegerii omeneşti.

Aşa cum am văzut, aceşti „duşmani" ai gnosticilor au urmat sfatul părinţilor Bisericii susţinând supremaţia clerului asupra creştinilor gnostici. De asemenea, pe gnosticii „impenitenţi" i-au tratat ca străini de credinţa creştină; şi, în sfârşit, au afirmat superioritatea unei ocupaţii obişnuite şi a vieţii de familie în raport cu ascetismul radical.

În timp ce creştinii catolici şi gnosticii radicali au adoptat poziţii opuse, fiecare pretinzând că reprezintă Biserica şi fiecare denunţându-i pe ceilalţi ca eretici, valentinienii au adoptat o poziţie intermediară. Rezistând încercării ortodoxe de a-i califica drept străini de creştinism, ei s-au identificat ca membrii deplini ai Bisericii. Dar valentinienii au angajat o dispută aprinsă între ei pe tema contrară – a statutului creştinilor *catolici*. Dezacordul lor în această problemă a fost atât de serios, încât s-a încheiat cu scindarea adepţilor lui Valentinus în două facţiuni diferite.

Oare creştinii catolici făceau parte din Biserică, „trupul lui Hristos"? Ramura răsăriteană a valentinienilor spunea că *nu*. Ei susţineau că „trupul lui Hristos", Biserica, era „pur spiritual", constând numai din aceia care erau spirituali, care primiseră *gnoza*. Theodotus, marele învăţător al şcolii răsăritene, definea Biserica drept „spiţa celor aleşi"[61], a celor „aleşi înainte de întemeierea lumii".[62] Mântuirea acestora era sigură, predestinată şi exclusivă. Asemeni lui Tertullian, în anii săi târzii, Theodotus învăţa că numai cei care au primit inspiraţia spirituală directă aparţineau „Bisericii spirituale".[63]

Dar Ptolemeu şi Heracleon, principalii învăţători ai şcolii apusene a valentinienilor, nu erau de acord. Contrar lui Theodotus, ei au pretins că „trupul lui Hristos", Biseri-

ca, este alcatuită din două elemente distincte: unul spiritual, celălalt nespiritual. Aceasta înseamnă, au explicat ei, că creştinii gnostici *şi* cei negnostici stau în aceeaşi Biserică. Citând spusa lui Iisus că „mulţi sunt chemaţi, puţini aleşi", ei au explicat cum creştinilor cărora le lipseşte *gnoza* – fiind de departe majoritatea – erau cei mulţi chemaţi. Ei înşişi, în calitate de creştini gnostici, aparţineau celor puţini care au fost aleşi. Potrivit lui Heracleon, Dumnezeu le dăruise înţelegerea spirituală de dragul celorlalţi, astfel încât să fie în stare să-i înveţe pe cei mulţi şi să-i aducă la *gnoză*.[64]

Învăţătorul gnostic Ptolemeu admitea acest lucru: Hristos i-a amestecat în Biserică pe creştinii spirituali şi pe cei nespirituali, astfel ca până la urmă toţi să poată deveni spirituali.[65] Între timp, ambii aparţineau aceleiaşi Biserici; ambii erau botezaţi; ambii participau la celebrarea liturghiei; ambii mărturiseau acelaşi lucru. Ce îi deosebea era nivelul înţelegerii. Creştinii neiniţiaţi îl adorau în mod greşit pe Creator, ca şi cum ar fi fost Dumnezeu; ei credeau în Hristos ca fiind cel care îi va salva de păcat şi care a înviat trupeşte din morţi: ei l-au acceptat prin credinţă, dar fără să înţeleagă misterul naturii sale sau a lor. Dar cei care au mers mai departe pentru a primi *gnoza* au ajuns să recunoască în Hristos pe trimisul Tatălui Adevărului, a cărui venire le-a dezvăluit că propria lor natură era identică cu a lui şi cu a lui Dumnezeu.

Pentru a ilustra relaţia lor, Heracleon oferă o interpretare simbolică a Bisericii ca templu: creştinii de rând, care nu erau încă gnostici, săvârşeau cultul asemeni levi-

ţilor, în curtea templului, excluşi de la mister. Numai cei care aveau *gnoza* puteau să pătrundă în „Sfânta Sfintelor”, care semnifica locul „unde cei care sunt spirituali îl adoră pe Dumnezeu”. Aşadar, un singur templu – Biserica – a îmbrăţişat ambele locuri de cult.[66]

Autorul valentinian al *Interpretării gnoziei* este de acord cu această viziune. El arată că, deşi Iisus a venit în lume şi a murit pentru „Biserica muritorilor”[67], acum această Biserică, „locul credinţei”, a fost scindată şi divizată în două facţiuni.[68] Unii membri primiseră daruri spirituale – puteri tămăduitoare, profetice şi mai presus de toate *gnoză* –, alţii nu. Acest învăţător îşi exprimă preocuparea că această situaţie a provocat adesea ostilitate şi neînţelegere. Cei avansaţi spiritual tindeau să se îndepărteze de aceia pe care îi considerau creştini „ignoranţi” şi ezitau să-şi împărtăşească intuiţiile cu ei. Cei lipsiţi de inspiraţie spirituală îi invidiau pe aceia care vorbeau în public în timpul serviciului religios, care profetizau, îi învăţau ori îi vindecau pe alţii.[69]

Autorul se adresează întregii comunităţi în încercarea de a-i reconcilia pe creştinii gnostici cu cei negnostici. Recurgând la o metaforă tradiţională, el le reaminteşte că toţi credincioşii sunt membrii Bisericii, „trupul lui Hristos”. În primul rând el reaminteşte cuvintele lui Pavel:

> Căci – după cum trupul este unul şi are multe mădulare, şi după cum toate mădularele trupului, măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup – tot aşa este şi Hristos... Ochiul nu poate zice mâinii: „N-am trebuinţă de tine”, nici capul nu poate zice picioarelor: „N-am trebuinţă de voi”.[70]

După care el continuă să le predice acelora care se simt inferiori, lipsiţi de puteri spirituale, care nu sunt încă iniţiaţi gnostici:

> ...Nu acuzaţi Capul vostru (Hristos) că nu v-a făcut pe voi ochi, ci deget; şi nu fiţi invidioşi pe cei care au fost făcuţi ochi sau mână, sau picior, ci fiţi recunoscători că nu sunteţi în afara trupului.[71]

Acelora care sunt spirituali, care au *gnoză* şi care au primit „daruri", el le spune:

> ...Are cineva dintre voi darul profeţiei? Să-l împărtăşească fără şovăire. Nu vă apropiaţi de fratele vostru cu invidie... Cum ştiţi (că cineva) este ignorant?... (Voi) sunteţi cei ignoranţi atunci când (îi urâţi) şi sunteţi invidioşi pe ei.[72]

Asemeni lui Pavel, el îi îndeamnă pe toţi membrii să se iubească unii pe alţii, să lucreze şi să sufere împreună, creştini maturi şi imaturi deopotrivă, gnostici şi credincioşi de rând şi „să participe la (adevărata) armonie".[73] Potrivit şcolii apusene a valentinienilor gnostici, „Biserica" deci includea comunitatea creştinilor catolici, dar nu se limita la ei. Majoritatea creştinilor, pretindeau ei, nici măcar nu percepeau elementul cel mai important al Bisericii, care consta din toţi cei care aveau *gnoză*.

Din punctul de vedere al episcopului, poziţia gnostică era, bineînţeles, revoltătoare. Ereticii aceştia îi contestau dreptul de a defini ceea ce el considera propria sa Biserică; ei aveau îndrăzneala să pună în discuţie apartenenţa creştinilor catolici; şi pretindeau că gruparea lor forma nucleul esenţial, „Biserica spirituală". Respingând un ase-

menea elitism religios, conducătorii ortodocşii încercau în schimb să construiască o Biserică *universală.* Dornici să deschidă această Biserică tuturor, ei acceptau bucuroşi membri din toate clasele sociale, de orice rasă sau origine culturală, educaţi sau analfabeţi, mai precis, pe oricine era dispus să recunoască sistemul lor de organizare. Episcopii trăgeau o linie de demarcaţie clară faţă de cei care contestau oricare dintre cele trei elemente ale acestui sistem: doctrina, ritualul şi ierarhia clericală, şi gnosticii le contestau pe toate. Numai prin suprimarea gnosticismului au stabilit conducătorii ortodocşi acel sistem de organizare care i-a unit pe toţi credincioşii într-o singură structură instituţională. Ei nu admiteau nicio distincţie între membri de categoria întâi şi a doua, alta decât cea dintre clerici şi laici, nici nu-i tolerau pe cei care pretindeau să fie scutiţi de conformismul doctrinal, de participarea la ritual şi de supunerea la ordinea administrată de preoţi şi episcopi. Bisericile gnostice, care au respins acest sistem în favoarea unor forme mai subiective de afiliere religioasă au supravieţuit, ca Biserici, doar câteva sute de ani.

CAPITOLUL VI

Gnoza: autocunoaşterea ca o cunoaştere a lui Dumnezeu

„...Doamne”, i-a zis Toma, „nu ştim unde Te duci; cum putem să aflăm calea într-acolo?” Iisus i-a zis: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine”.[1]

Evanghelia lui Ioan, care conţine aceste cuvinte, este o carte remarcabilă, pe care mulţi creştini gnostici şi-o revendicau, folosind-o ca sursă de primă mână pentru învăţătura gnostică.[2] Cu toate acestea, Biserica în formare, în pofida unei anumite opoziţii ortodoxe, l-a inclus pe Ioan în Noul Testament. Ce făcea ca Ioan să fie acceptat drept „ortodox”? De ce l-a acceptat Biserica pe Ioan respingând în acelaşi timp scrieri precum *Evanghelia lui Toma* sau *Dialogul Mântuitorului*? Examinând aceste întrebări, să ne amintim că oricine străbate Statele Unite este posibil să vadă panouri ce proclamă acest citat din Ioan, panouri create de oricare dintre bisericile locale. Scopul lor este clar: arătând că se poate ajunge la Dumnezeu numai prin Iisus, implicaţia acestor cuvinte, în contextul lor contemporan, este că se poate ajunge la Iisus numai prin Biserică. Similar, în primele secole ale acestei ere, creştinii preocupaţi să consolideze Biserica instituţională puteau găsi sprijin în Ioan.

Sursele gnostice oferă o perspectivă religioasă diferită. Potrivit *Dialogului Mântuitorului*, de exemplu, când discipolii i-au pus lui Iisus aceeaşi întrebare („Care este locul către care vom merge?"), el a răspuns: „Locul la care puteţi ajunge se află acolo!"[3] *Evanghelia lui Toma* relatează că, atunci când discipolii l-au întrebat pe Iisus încotro trebuie să meargă, el nu a răspuns decât că: „Într-un om al luminii este lumină şi aceasta luminează întreaga lume. Dacă nu străluceşte, el este întuneric".[4] Departe de a legitima vreo instituţie, ambele spuse te îndreaptă către tine însuţi, către capacitatea lăuntrică de a-ţi găsi propria direcţie, către „lumina interioară".

Contrastul schiţat mai sus este, bineînţeles, oarecum simplist. Adepţii lui Valentinus au demonstrat – convingător – că multe spuse şi povestiri din Ioan puteau duce la o astfel de interpretare. Dar creştini precum Irenaeus au decis, după câte se pare, că *Evanghelia lui Ioan* (mai ales, poate, dacă este plasată după Matei, Marcu şi Luca) putea servi nevoile instituţiei în formare.

Odată ce Biserica s-a organizat politic, ea putea admite în interiorul său multe idei şi practici contradictorii, atât timp cât elementele disputate îi susţineau elementele instituţionale de bază. În secolele al III-lea şi al IV-lea, de exemplu, sute de creştini catolici au adoptat forme ascetice de autodisciplină, căutând înţelegerea religioasă prin singurătate, viziuni şi experienţă extatică. (Termenii „monah" şi „monastic" provin din cuvântul grecesc *monachos*, însemnând „solitar" sau „singur", folosit frecvent de *Evanghelia lui Toma* pentru a-i descrie pe gnostici.) În loc să

excludă mişcarea monastică, în secolul al IV-lea Biserica a acţionat în sensul aducerii călugărilor sub autoritatea episcopală. Savantul Frederik Wisse a sugerat că monahii de la mănăstirea Sf. Pachomius, în preajma stâncilor unde au fost găsite textele, puteau să fi inclus scrierile de la Nag Hammadi în biblioteca lor devoţională.[5] Dar în anul 367, când Athanasius, puternicul arhiepiscop de Alexandria, a trimis un ordin de a se epura toate „cărţile apocrife" de tendinţele „eretice", se poate ca unul (sau mai mulţi) călugări să fi ascuns preţioasele manuscrise în vasul de lut, îngropându-le pe faleza de la Jabal al-Tarif, unde Muhammad 'Ali le-a găsit 1600 de ani mai târziu.

Mai mult, pe măsură ce Biserica, la început fărâmiţată în interior, a devenit o unitate politică între anii 150 şi 400, conducătorii ei au început să-i trateze pe oponenţi – un spectru de grupări şi mai diverse – ca şi cum aceştia ar fi constituit şi ei o unitate politică *adversă*. Când Irenaeus i-a denunţat pe eretici ca fiind „gnostici"[6], el s-a referit mai puţin la un acord doctrinar între ei (într-adevăr, el i-a criticat adesea pentru varietatea credinţelor lor), cât la faptul că toţi refuzau să accepte autoritatea clerului, Crezul şi canonul Noului Testament.

Ce aveau în comun – dacă aveau ceva – diversele grupuri numite de Irenaeus „gnostice"? Sau, ca să formulăm altfel întrebarea, ce au în comun diferitele texte descoperite la Nag Hammadi? Niciun răspuns simplu nu ar putea să acopere toată diversitatea de grupări atacate de ortodocşi sau toată diversitatea textelor din colecţia Nag Hammadi. Sugestia mea este că problema pusă de gnosticism, din

punct de vedere ortodox, nu era doar frecventul dezacord dintre gnostici şi majoritate pe teme specifice precum cele examinate mai sus – organizarea autorităţii, participarea femeilor, martiriul: ortodocşii recunoşteau că aceia pe care îi numeau „gnostici” împărtăşeau o perspectivă religioasă fundamentală care rămânea în antiteză cu pretenţiile Bisericii instituţionale.

Creştinii ortodocşi insistau că omenirea are nevoie de o cale care îi depăşeşte puterile – o cale dată de divinitate – pentru a se apropia de Dumnezeu. Şi aceasta, declarau ei, Biserica Catolică a oferit-o acelora care ar fi pierduţi fără ea: „Nu există mântuire în afara Bisericii”. Convingerea lor se baza pe premisa că omenirea a fost creată de Dumnezeu. În cuvintele lui Irenaeus: „În această privinţă, Dumnezeu se deosebeşte de omenire; Dumnezeu creează, iar omenirea este creată”.[7] Unul este agentul iniţiator, cealaltă este recipientul pasiv; unul este „absolut perfect în toate lucrurile”[8], omnipotent, infinit, cealaltă este o creatură imperfectă şi finită. Filosoful Justin Martirul spune că, atunci când şi-a dat seama de marea deosebire dintre mintea omenească şi Dumnezeu, l-a părăsit pe Platon şi a devenit filosof creştin. El povesteşte că înaintea convertirii sale un bătrân i-a contestat supoziţia fundamentală, întrebându-l: „Ce afinitate deci există între noi şi Dumnezeu? Sufletul este şi el divin şi nemuritor, parte a acelei minţi întru totul regale?” Vorbind ca un discipol al lui Platon, Justin a răspuns fără ezitare: „Desigur”.[9] Dar, când următoarea întrebare a bătrânului l-a făcut să se îndoiască de această certitudine, el şi-a dat seama, după spusele sale, că

mintea omenească nu-l putea găsi pe Dumnezeu în sine şi avea nevoie să fie iluminată de revelaţia divină prin intermediul Scripturilor şi al credinţei proclamate în biserică.

Dar unii creştini gnostici au mers atât de departe încât să pretindă că omenirea l-a creat pe Dumnezeu şi astfel, din propriul ei potenţial lăuntric, a descoperit pentru sine revelaţia adevărului. Această convingere poate susţine comentariul ironic din *Evanghelia lui Filip*:

> ...Dumnezeu a creat omenirea; (dar acum fiinţele omeneşti) îl creează pe Dumnezeu. Astfel decurg lucrurile în lume – oamenii făuresc zeii, apoi îşi adoră creaţia. Ar fi mai just ca zeii să-i adore pe oameni![10]

Gnosticul Valentinus învăţa că omenirea însăşi manifestă viaţa divină şi revelaţia divină. Biserica, spune el, constă din acea parte a omenirii care recunoaşte şi celebrează originea sa divină.[11] Dar Valentinus nu a folosit termenul în accepţiunea sa contemporană, ca referire la rasa umană luată în ansamblu. În schimb, el şi adepţii săi predicau despre *Anthropos* (tradus aici ca „omenire") ca fiind natura subiacentă a acelei entităţi colective, arhetipul sau esenţa spirituală a fiinţei omeneşti. În acest sens, unii dintre adepţii lui Valentinus, „aceia... consideraţi mai pricepuţi"[12] decât restul, erau întru totul de acord cu învăţătorul Colorbasus, care spunea că, atunci când Dumnezeu s-a revelat, El s-a revelat în forma lui *Anthropos*. Alţii, relatează Irenaeus, susţineau că

> tatăl primordial al totului, fiinţa primordială şi incomprehensibilul primordial, este numit *Anthropos*... şi că acesta

> este misterul cel măreţ şi profund, anume că puterea care este mai presus de toate celelalte şi care le conţine pe toate celelalte în îmbrăţişarea ei se numeşte *Anthropos*.[13]

Din acest motiv, explicau aceşti gnostici, Mântuitorul s-a numit pe sine „Fiul Omului" (adică, Fiul lui *Anthropos*).[14] Gnosticii sethieni, care îl numeau pe creator Ialdabaoth (nume provenit după câte se pare din mistica iudaică, dar care aici indică statutul său inferior), spuneau că din acest motiv, când creatorul,

> Ialdabaoth, devenind trufaş în spirit, s-a fălit faţă de toţi cei aflaţi mai prejos de el, arătând că „Eu sunt tatăl şi Dumnezeu şi mai presus de mine nu este nimeni", mama sa, auzindu-l vorbind astfel, a strigat către el: „Nu minţi, Ialdabaoth; căci tatăl tuturor, *Anthropos* primordial, este mai presus de tine şi la fel este *Anthropos*, fiul lui *Anthropos*".[15]

În cuvintele altui valentinian, deoarece fiinţele omeneşti au creat întregul limbaj al experienţei religioase, omenirea a creat, într-adevăr, lumea divină: „...şi acesta (*Anthropos*) este cu adevărat Dumnezeu peste toţi".

Mulţi gnostici ar fi fost prin urmare de acord cu Ludwig Feuerbach, psihologul din secolul al XIX-lea, că „teologia este, în fapt, antropologie" (termenul provine, fireşte, de la *Anthropos* şi înseamnă „studiul omenirii"). Pentru gnostici, explorarea *psyche*-ului a devenit în mod explicit ceea ce pentru mulţi oameni din zilele noastre este în mod implicit o căutare religioasă. Unii dintre cei care-şi căutau propria direcţie interioară, precum gnosticii radicali, resping instituţiile religioase acestea fiind o piedică în calea progresului lor. Alţii, precum valentinienii, participă

de bunăvoie la ele, deşi ei privesc Biserica mai mult ca pe un instrument descoperit de ei înşişi decât ca pe necesara „arcă a salvării".

Pe lângă faptul că îl defineau în moduri opuse pe Dumnezeu, gnosticii şi creştinii ortodocşi puneau condiţiei umane diagnostice foarte diferite. Ortodocşii urmau învăţătura iudaică tradiţională, conform căreia, în afara deosebirii de esenţă, omenirea este separată de Dumnezeu şi prin păcatul omenesc. Termenul din Noul Testament pentru păcat, *hamartia*, provine din tirul cu arcul; literal el înseamnă „a rata ţinta". Sursele neotestamentare ne învaţă că suferim mizerii fizice şi mentale, deoarece nu reuşim să atingem ţinta morală către care tindem: „Căci toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu".[16] Astfel, potrivit *Evangheliei lui Marcu*, când Iisus a venit să reconcilieze omenirea cu Dumnezeu, el a anunţat: „S-a împlinit vremea şi împărăţia lui Dumnezeu este aproape. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie"[17] Marcu anunţă că numai Iisus poate oferi tămăduire şi iertarea păcatelor; doar cei care îi primesc mesajul cu credinţă au experienţa eliberării. *Evanghelia lui Ioan* exprimă situaţia disperată a omenirii despărţite de Mântuitor:

> Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El. Oricine crede în El nu este judecat; dar cine nu crede a şi fost judecat, pentru că n-a crezut în Numele singurului Fiu al lui Dumnezeu.[18]

Mulţi gnostici insistau, dimpotrivă, că ignoranţa, nu păcatul, conduce persoana către suferinţă. Mişcarea gnostică are anumite afinităţi cu metodele contemporane

de explorare a sinelui prin tehnicile psihoterapeutice. Atât gnosticismul, cât şi psihoterapia atribuie cea mai mare valoare cunoaşterii, a acelei autocunoaşteri care este introspecţia. Ele sunt de acord că, în lipsa acesteia, o persoană are senzaţia că este mânată de impulsuri pe care nu le înţelege. Valentinus a exprimat aceasta într-un mit. El povesteşte cum a apărut lumea atunci când Înţelepciunea, Mama tuturor fiinţelor, i-a dat naştere din propria sa suferinţă. Cele patru elemente despre care filosofii greci spuneau că alcătuiesc lumea – pământul, aerul, focul şi apa – sunt forme concrete ale experienţelor Mamei tuturor ființelor:

> Astfel pământul s-a ivit din tulburarea ei, apa din spaima ei; aerul din concentrarea mâhnirii ei; în timp ce focul... era inerent în toate aceste elemente... aşa cum ignoranţa zăcea ascunsă în aceste trei suferinţe.[19]

Aşadar, lumea s-a născut din suferinţă. (Cuvântul grecesc *pathos*, tradus aici prin „suferinţă", are, de asemenea, sensul de a fi receptorul pasiv, nu iniţiatorul experienţei cuiva.) În *Evanghelia Adevărului*, Valentinus sau unul dintre adepţii săi povesteşte o versiune diferită a mitului:

> ...Ignoranţa... a adus cu sine chinul şi spaima. Şi chinul s-a învârtoşat precum o ceaţă, încât nimeni nu mai era în stare să vadă. Din această pricină eroarea este puternică...[20]

Mulţi oameni trăiesc aşadar în uitare sau, exprimat printr-un termen contemporan, în inconştienţă. Rămânând inconştienţi de propriul lor sine, aceştia „nu au rădăcini".[21] *Evanghelia Adevărului* descrie o astfel de existenţă

ca pe un coşmar. Cei care îl trăiesc au experienţa „groazei, confuziei, nestatorniciei, îndoielii şi sfâşierii", fiind prinşi în „multe iluzii".[22] Astfel, potrivit pasajului numit de savanţi „parabola coşmarului", ei trăiesc

> ca şi cum ar fi cufundaţi în somn şi ar avea vise tulburătoare. Fie (există) un loc către care ei aleargă sau, vlăguiţi, revin din urmărirea altora, fie sunt primii în împărţirea de lovituri sau primesc ei înşişi lovituri, sau au căzut din locuri înalte, sau se ridică în aer, deşi nici măcar nu au aripi. Apoi, uneori (este ca şi cum), cineva i-ar ucide, deşi nu-i urmăreşte nimeni, sau ei înşişi sunt cei care-şi ucid vecinii, căci sunt mânjiţi de sângele lor. Când cei care trec prin toate acestea se trezesc, nu văd nimic, ei care s-au aflat în vâltoarea frământărilor, căci ele nu există. La fel se întâmplă cu cei care se leapădă de ignoranţă ca de somn, lăsând în urmă (lucrările ei) asemeni unui vis în noapte... Astfel a făcut fiecare în vremea ignoranţei sale, ca şi cum ar fi fost adormit. Şi atfel a ajuns la cunoaştere, ca şi cum s-ar fi deşteptat.[23]

Oricine rămâne ignorant, o „creatură a uitării"[24], nu poate să aibă experienţa împlinirii. Gnosticii spun că o astfel de persoană „sălăşluieşte în neîmplinire" (contrarul împlinirii). Fiindcă neîmplinirea constă în ignoranţă:

> ...Cât priveşte ignoranţa cuiva, când acesta ajunge să posede cunoaşterea, ignoranţa dispare de la sine; aşa cum întunericul dispare la ivirea luminii, tot astfel neîmplinirea dispare în împlinire.[25]

Ignoranţa de sine este, de asemenea, o formă de autodistrugere. Potrivit *Dialogului Mântuitorului*, oricine nu înţelege elementele universului şi pe ale sale este condamnat la anihilare:

> ...Cine nu (înţelege) cum a apărut focul va arde în el, căci nu-i cunoaşte rădăcina. Dacă nu înţelege mai întâi apa, el nu ştie nimic... Cine nu înţelege cum a apărut vântul care suflă va fi dus de el. Cine nu înţelege cum a apărut trupul pe care îl poartă va pieri odată cu el... Cine nu înţelege cum a venit nu va înţelege nici cum va pleca...[26]

Cum sau unde trebuie căutată cunoaşterea de sine? Mulţi gnostici au în comun cu psihoterapia o a doua premisă majoră: ambele tabere admit – contrar creştinismului ortodox – că psihicul poartă *în sine* potenţialul eliberării sau al distrugerii. Puţini psihiatri nu ar subscrie la cuvintele atribuite lui Iisus în *Evanghelia lui Toma*:

> Dacă vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce vei da la iveală te va salva. Dacă nu vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce nu vei da la iveală te va distruge.[27]

O astfel de introspecţie se obţine treptat, prin efort: „Recunoaşte ce este în faţa ochilor tăi, şi ce este ascuns îţi va fi dezvăluit".[28]

Aceşti gnostici recunoşteau că a urmări să dobândeşti *gnoza* te angajează într-un proces solitar şi dificil, de luptă împotriva rezistenţei interne. Ei caracterizau rezistenţa la *gnoză* ca dorinţa de a dormi sau de a fi beat, altfel spus, de a rămâne inconştient. Astfel că Iisus (care altundeva spune: „Eu sunt cunoaşterea adevărului"[29]) declară că la venirea sa în lume

> I-am găsit pe toţi beţi; pe niciunul nu l-am găsit însetat. Şi sufletul meu s-a mâhnit pentru fiii oamenilor, fiindcă sunt orbi

în inimile lor şi lipsiţi de văz; căci goi au venit în această lume şi goi caută s-o părăsească. Dar în clipa de faţă ei sunt beţi.[30]

Silvanus, ale cărui *Învăţături*[31] au fost descoperite la Nag Hammadi, îi încurajează pe adepţii săi să se opună inconştientului:

> ...încetaţi cu somnul care apasă din greu asupra voastră. Despărţiţi-vă de uitarea care vă umple de întuneric... De ce urmăriţi întunericul, când lumina vă este la îndemână?... Înţelepciunea vă cheamă, dar voi doriţi nesăbuinţa... un om nesăbuit... merge pe căile dorinţei tuturor patimilor. El înoată în dorinţele vieţii şi se duce la fund... este precum o corabie pe care vântul o mână încoace şi încolo şi precum un cal nelegat şi fără călăreţ. Căci acesta are nevoie de călăreţ, care este raţiunea... înainte de orice... cunoaşte-te pe tine însuţi...[32]

Şi *Evanghelia lui Toma* previne că descoperirea de sine implică tumultul lăuntric:

> Isus a spus: „Lăsaţi-l pe cel care caută să stăruie în căutare până când va găsi. Când va găsi, el va fi tulburat. Când va fi tulburat, va fi uimit şi va fi stăpân peste toate lucrurile".[33]

Care este sursa „lumini" descoperite înlăuntru? Asemeni lui Freud, care făcea o profesiune de credinţă din a urma „lumina raţiunii", majoritatea surselor gnostice admiteau că „lampa trupului este mintea"[34] (cuvinte pe care *Dialogul Mântuitorului* i le atribuie lui Iisus). Silvanus, învăţătorul, spune:

> ...Adu-ţi călăuza şi învăţătorul. Mintea este călăuza, dar raţiunea este învăţătorul... Trăieşte potrivit minţii tale... Do-

bândeşte putere, căci mintea este puternică... Luminează-ţi mintea... Aprinde lampa din lăuntrul tău.[35]

Pentru a face asta, continuă Silvanus,

Bate în tine însuţi ca la o uşă şi păşeşte pe tine însuţi ca pe un drum drept. Căci, dacă mergi pe drum, este cu neputinţă să te rătăceşti... Deschide uşa pentru tine însuţi ca să poţi cunoaşte cele ce sunt... Orice vei deschide, ţi se va destăinui.[36]

Evanghelia Adevărului exprimă acelaşi gând:

...Cine are cunoaştere primeşte ce este al său şi-l atrage către sine... Oricine este să aibă cunoaştere în felul acesta ştie de unde vine şi unde se duce.[37]

Evanghelia Adevărului exprimă acest lucru şi metaforic: fiecare persoană trebuie să primească „propriul ei nume" – care nu este, bineînţeles, numele obişnuit, ci identitatea adevărată. Cei care sunt „fiii cunoaşterii lăuntrice"[38] dobândesc puterea să-şi rostească propriile nume. Învăţătorul gnostic li se adresează acestora:

...Spuneţi aşadar din inimă că sunteţi ziua desăvârşită şi că în voi sălăşluieşte lumina care nu slăbeşte... Căci voi sunteţi înţelegerea care este scoasă la iveală... Ocupaţi-vă de voi înşivă; nu vă ocupaţi de alte lucruri de care v-aţi lepădat.[39]

Astfel, potrivit *Evangheliei lui Toma*, Iisus i-a ridiculizat pe aceia care concepeau „Împărăţia lui Dumnezeu" în termeni literali, ca şi cum ar fi vorba despre un loc concret: „Dacă cei care vă conduc, vă spun: «Priviţi, Împărăţia este în cer», atunci păsările vor ajunge acolo înaintea voastră. Dacă ei vă spun: «Împărăţia este în mare»", atunci, spune

el, „peştii vor ajunge înaintea voastră". În schimb, Împărăția este o stare a descoperirii de sine:

„...Mai degrabă, Împărăţia este în lăuntrul vostru şi este în afara voastră. Când veţi ajunge să vă cunoaşteţi pe voi înşivă, atunci veţi fi cunoscuţi şi vă veţi da seama că sunteţi fiii tatălui celui viu. Dar, dacă nu vă veţi cunoaşte pe voi înşivă, atunci veţi trăi în sărăcie şi voi înşivă *sunteţi* această sărăcie".[40]

Dar discipolii, confundând această „Împărăţie" cu un eveniment viitor, au stăruit în întrebările lor:

Discipolii săi i-au spus: „Când... va veni lumea cea nouă?" El le-a răspuns: „Ceea ce aşteptaţi să vină a şi venit, dar voi nu o recunoaşteţi"... Discipolii săi i-au spus: „Când va veni Împărăţia?" (Iisus a spus): „Ea nu va veni aşteptând-o. Nu va fi vorba să se spună «Uite-o aici» sau «Uite-o acolo». Mai curând, Împărăţia Tatălui este întinsă peste pământ, dar oamenii nu o văd". [41]

Acea „Împărăţie" simbolizează aşadar o stare de conştiinţă transformată:

Iisus a văzut copii care erau alăptaţi. El le-a spus discipolilor: „Pruncii aceştia sunt asemeni celor care intră în Împărăţie". Ei i-au zis: „Deci copii fiind, vom intra noi în Împărăţie?" La care Iisus le-a spus: „Când veţi face din doi unul, când veţi face ce-i înăuntru precum ce-i afară şi ce-i afară precum ce-i înăuntru şi ce-i sus precum ce-i jos şi când veţi face partea bărbătească şi cea femeiască să fie una... atunci veţi intra (în Împărăţie)".[42]

Dar ceea ce „Iisus cel Viu" al lui Toma respinge ca fiind naiv – ideea că Împărăţia lui Dumnezeu este un eveniment real aşteptat în istorie – este noţiunea de Împărăţie pe care evangheliile sinoptice ale Noului Testament o atribuie cel

mai adesea lui Iisus drept învăţătura sa. Potrivit lui Matei, Luca şi Marcu, Iisus a proclamat viitoarea Împărăţie a lui Dumnezeu, când cei închişi îşi vor câştiga libertatea, cel bolnav se va însănătoşi, cel asuprit va fi eliberat şi armonia se va instăpâni asupra întregii lumi. Marcu spune că discipolii se aşteptau ca Împărăţia să vină sub forma unui cataclism, fiindcă Iisus le spusese că unii dintre ei vor trăi să vadă „Împărăţia lui Dumnezeu venind cu putere". Înaintea arestării sale, spune Marcu, Iisus a avertizat că, deşi „nu este încă sfârşitul"[44], ei trebuie să-l aştepte în orice clipă. Toate trei evangheliile insistă că Împărăţia va veni în viitorul apropiat (deşi conţin şi multe pasaje indicând că ea se află deja aici). Luca îl face pe Iisus să spună explicit „Împărăţia lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru".[45] Unii creştini gnostici, extinzând acest tip de interpretare, se aşteptau ca eliberarea omului să apară nu în urma unor evenimente istorice reale, ci prin transformări interioare.

Din motive similare, creştinii gnostici criticau concepţiile ortodoxe despre Iisus care-l identificau cu o persoană exterioară discipolilor şi superioară lor. Fiindcă, potrivit lui Marcu, când discipolii şi-au dat seama cine era Iisus, ei l-au considerat regele lor uns:

> Iisus a plecat cu ucenicii Săi în satele Cezareii lui Filip. Pe drum le-a pus următoarea întrebare: „Cine zic oamenii că sunt Eu?" Ei I-au răspuns: „Ioan Botezătorul; alţii: Ilie; alţii: unul din proroci". „Dar voi", i-a întrebat El, „cine ziceţi că sunt Eu?", „Tu eşti Hristosul!" i-a răspuns Petru.[46]

Matei adaugă la aceasta că Iisus l-a binecuvântat pe Petru pentru corectitudinea recunoaşterii sale şi a declarat

imediat că Biserica va fi întemeiată pe Petru şi recunoaşterea de către el a lui Iisus ca fiind Mesia.[47] Una dintre cele mai vechi mărturii de credinţă creştine afirmă simplu: „Iisus este Domnul!”, dar *Toma* relatează istoria într-un mod diferit:

> Iisus le-a spus discipolilor săi: „Comparaţi-mă cu cineva şi spuneţi-mi cu cine seamăn”. Simon Petru i-a spus: „Eşti ca un înger al dreptăţii”. Matei i-a spus: „Eşti ca un filosof înţelept”. Toma i-a spus: „Stăpâne, gura mea este neputincioasă să spună cu cine semeni”. Iisus a zis: „Nu sunt stăpânul tău. Fiindcă ai băut, te-ai îmbătat din şuvoiul clocotitor pe care vi l-am dăruit”.[48]

Aici Iisus nu-şi neagă rolul de Mesia sau de învăţător, cel puţin în relaţia cu Petru şi Matei. Dar ei şi răspunsurile lor reprezintă aici un nivel inferior de înţelegere. Toma, care recunoaşte că nu-i poate atribui niciun rol anume lui Iisus, transcende, în acest moment al recunoaşterii, relaţia dintre elev şi maestru. El devine asemeni lui „Iisus cel Viu”, care declară: „Oricine va bea din gura mea va deveni asemeni mie, iar eu însumi voi deveni acea persoană şi lucrurile care sunt ascunse îi vor fi dezvăluite”.[49]

Sursele gnostice îl înfăţişează adesea pe Iisus răspunzând la întrebări, adoptând rolul de învăţător, destăinuitor şi maestru spiritual. Dar şi aici modelul gnostic este apropiat de cel psihoterapeutic. Ambele admit necesitatea călăuzirii, dar numai ca o măsură provizorie. Scopul acceptării autorităţii este să înveţi cum să te dezbari de ea. Devenind matur, nu mai ai nevoie de nicio autorita-

te exterioară. Cel care a jucat rolul discipolului ajunge să se recunoască pe sine ca „fratele geamăn” al lui Iisus. Cine este, atunci, Iisus învăţătorul? *Toma Necredinciosul* îl identifică pur şi simplu drept „cunoaşterea adevărului”.[50] Potrivit *Evangheliei lui Toma*, Iisus a refuzat să valideze experienţa pe care discipolii trebuiau să o descopere pe cont propriu:

> Ei i-au zis: „Spune-ne cine eşti ca să putem crede în tine”. El le-a zis: „Aţi tălmăcit înfăţişarea cerului şi a pământului, dar nu l-aţi recunoscut pe cel din faţa voastră şi nu ştiţi cum să tălmăciţi clipa aceasta”.[51]

Iar când ei, frustraţi, l-au întrebat: „Cine eşti tu să ne spui nouă aceste lucruri?” Iisus, în loc să răspundă, le-a criticat întrebarea: „Nu vă daţi seama cine sunt din cele ce vă spun”[52]. Am observat deja că, potrivit lui *Toma*, când discipolii i-au cerut lui Iisus să le arate locul de unde venea ca să poată ajunge şi ei acolo, el a refuzat, îndreptându-i în schimb către ei înşişi, ca să descopere resursele ascunse în lăuntrul lor. Aceeaşi temă apare în *Dialogul Mântuitorului*. În timp ce Iisus stă de vorbă cu cei trei discipoli preferaţi, Matei i-a cerut să-i arate „locul vieţii”, care este, spune el, „lumină pură”. Iisus răspunde: „Oricare (dintre voi) care s-a cunoscut pe sine a văzut acel loc”.[53] Încă o dată el deviază întrebarea, îndrumându-l pe discipol către descoperirea de sine. Când discipolii, aşteptându-se ca el să le dezvăluie secrete, l-au întrebat pe Iisus: „Cine este cel care caută (şi cine este cel care) destăinuieşte?”[54], el a răspuns că acela care caută adevărul – discipolul – este şi cel care

îl destăinuieşte. Întrucât Matei stăruie să-i pună întrebări, Iisus spune că nici el însuşi nu cunoaşte răspunsul, „nici n-am auzit de el, decât de la voi".[55]

Discipolul care ajunge să se cunoască pe sine poate să descopere deci ceea ce nici Iisus nu este capabil să-l înveţe. *Mărturia Adevărului* spune că gnosticul devine un „discipol al (propriei) sale minţi"[56], descoperind că aceasta „este tatăl adevărului". El învaţă singur ce are nevoie să ştie în tăcere meditativă. În consecinţă, el se consideră egalul oricui, susţinându-şi independenţa în faţa oricărei autorităţi: „El este răbdător cu toată lumea; se face egalul tuturor, dar se şi separă de ei".[57] Silvanus, de asemenea, consideră că „mintea ta" este „un principiu călăuzitor". Oricine urmează îndrumările propriei minţi nu are nevoie de sfaturile nimănui:

> Să ai mulţi prieteni, dar nu sfetnici... Iar dacă îţi câştigi (un prieten), nu i te încredinţa lui. Încredinţează-i-te numai lui Dumnezeu ca tată şi prieten.[59]

În sfârşit, acei gnostici care concepeau *gnoza* ca pe o experienţă subiectivă, imediată, se preocupau mai presus de orice de semnificaţia interioară a evenimentelor. Şi aici ei se abăteau de la tradiţia ortodoxă, care susţinea că destinul omului depinde exclusiv de evenimentele „istoriei mântuirii" – istoria lui Israel, mai ales prevestirea prorocilor despre Hristos, apoi venirea, viaţa, moartea şi învierea sa. Toate evangheliile Noului Testament, indiferent de deosebirile dintre ele, îl prezintă pe Iisus ca o persoană istorică. Şi toate se bazează pe predicţiile profeţilor pentru

a dovedi valabilitatea mesajului creştin. Matei, de exemplu, repetă necontenit refrenul: „aceasta s-a făcut ca să se împlinească ce-au vestit profeţii”.[60] Justin, de asemenea, încercând să-l convingă pe împărat de adevărul creştinismului, indică drept dovadă împlinirea profeţiei: „Iar acestea le poţi vedea tu însuţi şi să te convingi prin fapte”.[61] Dar, potrivit *Evangheliei lui Toma*, Iisus desconsideră ca fiind irelevante previziunile profeţilor:

> Discipolii săi i-au spus: „Douăzeci şi patru de profeţi au grăit în Israel şi toţi au grăit prin tine”. El le-a răspuns: „Nu l-aţi recunoscut pe cel viu din faţa voastră şi aţi vorbit (numai) de cei morţi”.[62]

Astfel de creştini gnostici vedeau evenimentele reale oarecum secundare în raport cu semnificaţia lor percepută. Din acest motiv, tipul acesta de gnosticism împărtăşeşte cu psihoterapia o fascinaţie pentru semnificaţia nonliterală a limbajului, ambele încercând să înţeleagă calitatea lăuntrică a experienţei. Psihanalistul C. G. Jung a interpretat mitul creaţiei al lui Valentinus ca o descriere a proceselor psihologice. Valentinus spune că toate lucrurile provin din „adânc”, „abisul”[63] – în termeni psihanalitici, din inconştient. Din acel „adânc” se ivesc Mintea şi Adevărul, iar din acestea, la rândul lor, Cuvântul (Logosul) şi Viaţa. Şi cuvântul a fost acela care a dat fiinţă omenirii. Jung interpretează aceasta ca o relatare mitică a originilor conştiinţei umane. Un psihanalist poate găsi semnificaţie şi în continuarea acestui mit, în care Valentinus povesteşte cum Înţelepciunea, fiica cea mai tânără a Cuplului primor-

dial, a fost cuprinsă de pasiunea de a-l cunoaşte pe Tatăl, pasiune interpretată de ea ca dragoste. Încercările ei de a-l cunoaşte ar fi dus-o la autodistrugere dacă nu ar fi cunoscut o putere numită Limita, „o putere care susţine toate lucrurile şi le păstrează”[64], care a eliberat-o de tumultul emoţional şi i-a redat locul dintru început.

Un adept al lui Valentinus, autorul *Evangheliei lui Filip*, explorează relaţia dintre adevărul experimental şi descrierea verbală. El spune că „adevărul a adus numele în lume, deoarece nu este cu putinţă ca el să fie propovăduit fără nume”.[65] Dar adevărul trebuie îmbrăcat în simboluri: „Adevărul nu a venit pe lume gol, ci a venit în forme şi chipuri. El nu poate fi primit în niciun alt fel”[66]. Acest învăţător gnostic îi critică pe aceia care confundă limbajul religios cu un limbaj literal, profesând încrederea în Dumnezeu, în Hristos, în Înviere sau în Biserică, ca şi cum toate acestea ar fi „lucruri” exterioare lor înşile. Căci, explică el, în vorbirea obişnuită, fiecare cuvânt se referă la un fenomen exterior specific; o persoană „vede soarele fără să fie ea însăşi soarele şi vede cerul şi pământul, dar nu este aceste lucruri”.[67] Limbajul religios, pe de altă parte, este un limbaj al transformării interioare; oricine percepe realitatea divină „devine ceea ce vede”:

> ...Ai văzut spiritul, ai devenit spirit. L-ai văzut pe Hristos, ai devenit Hristos. L-ai văzut (pe Tatăl), vei deveni Tatăl... te vezi pe tine şi ce vezi, acea vei (deveni).[68]

Oricine dobândeşte *gnoza* devine „nu un creştin, ci un Hristos”.[69]

Vedem deci că un astfel de gnosticism a fost mai mult decât o mişcare de protest împotriva creştinismului ortodox. Gnosticismul a inclus şi o perspectivă religioasă care s-a opus în mod explicit tipului de instituţie care a devenit Biserica Catolică timpurie. Cei care se aşteptau să „devină Hristos" ei înşişi era puţin probabil să recunoască structurile instituţionale ale Bisericii – episcopul, preotul, Crezul, canonul sau ritualul – ca purtătoare ale autorităţii ultime.

Perspectiva religioasă deosebeşte gnosticismul nu doar de ortodoxie, ci şi, cu toate asemănările, de psihoterapie, căci majoritatea membrilor breslei psihoterapeuţilor îl urmează pe Freud în refuzul de a atribui o existenţă reală ficţiunilor imaginaţiei. Ei nu consideră că încercarea lor de a descoperi ce se află în lăuntrul psihicului echivalează cu a descoperi secretele universului. Dar mulţi gnostici, la fel ca şi mulţi artişti, caută cunoaşterea lăuntrică de sine ca o cheie pentru înţelegerea adevărurilor universale – „cine suntem, de unde venim, încotro mergem". Potrivit *Cărţii lui Toma Necredinciosul* „cine nu s-a cunoscut pe sine nu a cunoscut nimic, dar cel care s-a cunoscut pe sine a dobândit totodată prin aceasta cunoaşterea profunzimii tuturor lucrurilor".[70]

Convingerea aceasta – că oricine explorează experienţa umană descoperă simultan realitatea divină – este unul dintre elementele care marchează gnosticismul ca mişcare religioasă distinctă. Simon Magul şi Hippolytus declară şi susţin că fiecare fiinţă omenească este un lăcaş şi „în el sălăşluieşte o putere infinită... rădăcina universului".[71] Dar, întrucât această putere infinită există în două moduri, unul actual, celălalt potenţial,

ea „există într-o stare latentă în oricine”, dar „potenţial, nu actual”.[72]

Cum se poate realiza acest potenţial? Multe dintre sursele gnostice citate până acum conţin numai aforisme îndrumându-l pe discipol să caute cunoaşterea, dar abţinându-se să spună cum să caute. A descoperi singur acest lucru este, în aparenţă, primul pas către autocunoaştere. Astfel, în *Evanghelia lui Toma*, discipolii îl întreabă pe Iisus ce trebuie să facă:

> Discipolii l-au întrebat şi i-au zis: „Vrei ca să postim? Cum trebuie să ne rugăm? Ce regim trebuie să ţinem?” Iisus le-a răspuns: „Nu spuneţi minciuni şi nu faceţi ceea ce urâţi...”[73]

Răspunsul său ironic i-a întors către ei înşişi: cine să judece, dacă nu tu însuţi, când minţi şi ce anume urăşti? Astfel de răspunsuri criptice au atras critica severă a lui Plotin, filosoful neoplatonic, care i-a atacat pe gnostici atunci când învăţătura lor i-a abătut pe câţiva dintre elevii săi de pe calea filosofiei. Plotin s-a plâns că gnosticii nu aveau niciun program de învăţătură: „Ei doar zic: «Uită-te la Dumnezeu!», dar nu spun nimănui *unde* sau *cum* să se uite”.[74]

Totuşi, câteva dintre sursele descoperite la Nag Hammadi descriu tehnici de disciplină spirituală. *Zostrianos*, cel mai lung dintre textele bibliotecii de la Nag Hammadi, povesteşte cum a ajuns un maestru spiritual la Iluminare, trasând în mod implicit un program pentru alţii care să-l urmeze. Zostrianos relatează că în primul rând a trebuit să elimine dorinţele fizice, probabil că prin practici ascetice. În al doilea rând, el a trebuit să

reducă „haosul mental”[75], liniştindu-şi mintea prin meditaţie. Apoi, spune el, „după ce am pus rânduială în mine însumi, am văzut copilul desăvârşit”[76], o viziune a prezenţei divine. Mai târziu, spune el, „cugetam la aceste lucruri ca să le înţeleg... Nu am încetat să caut un loc de odihnă vrednic de spiritul meu...”[77] Dar apoi, „adânc tulburat”, descurajat de progresele sale, el s-a retras în pustiu, aşteptându-se să fie ucis de animalele sălbatice. Acolo, povesteşte Zostrianos, a avut mai întâi o viziune a „mesagerului cunoaşterii Luminii veşnice”[78] şi a continuat cu experienţa multor alte viziuni, pe care le relatează întru încurajarea altora: „De ce şovăiţi? Căutaţi atunci când sunteţi căutaţi; când sunteţi îndemnaţi, ascultaţi... Priviţi Lumina. Fugiţi de întuneric. Nu vă lăsaţi duşi pe calea pierzaniei”.[79]

Alte surse gnostice dau îndrumări mai concrete. *Discursul despre al Optulea şi al Nouălea* face cunoscută o „rânduială a tradiţiei” care călăuzeşte ascensiunea către cunoaşterea superioară. Scris sub formă de dialog, *Discursul* se deschide când discipolul îi aminteşte maestrului spiritual de o promisiune:

> (O tată al meu), ieri mi-ai făgăduit (că-mi vei aduce) mintea în cea de-a opta, după care mă vei aduce pe mine în cea de-a noua. Ai spus că aceasta este rânduiala tradiţiei.[80]

Învăţătorul său consimte: „O fiul meu, aceasta este într-adevăr rânduiala. Dar făgăduinţa a fost pe potriva firii omeneşti”.[81] El lămureşte că discipolul însuşi trebuie să producă înţelegerea pe care o caută: „Am arătat fapta pentru tine. Dar înţelegerea sălăşluieşte în lăuntrul tău.

Este ca şi cum eu aş fi fost dăruit cu putere".[82] Discipolul este uluit; puterea există deci realmente în lăuntrul său? Maestrul sugerează că ei trebuie să se roage împreună astfel ca discipolul să atingă nivelurile superioare, „al optulea şi al nouălea". Propulsat de efortul moral şi de menirea sa, el a străbătut deja primele şapte niveluri ale înţelegerii. Discipolul recunoaşte însă că, până în prezent, nu are experienţa nemijlocită a cunoaşterii divine: „O, tată al meu, nu înţeleg nimic decât doară frumuseţea care a venit la mine în cărţi".[83]

Acum că el este gata să meargă dincolo de cunoaşterea prin mijlocitor, cei doi se alătură în rugăciune „Dumnezeului desăvârşit şi nevăzut căruia îi vorbeşti în tăcere".[84] Rugăciunea se transformă într-o psalmodiere de cuvinte şi vocale sacre: „Zoxathazo a oo ee ooo eee oooo ee oooooo-oooooo oooooo uuuuuu oooooooooooo ooo Zozazoth".[85] După intonarea cântului, învăţătorul se roagă: „Doamne... recunoaşte duhul ce se află în noi".[86] Apoi el intră într-o stare extatică:

> ...Văd! Văd adâncuri de nedescris. Cum îţi voi povesti oare, o, fiul meu?... Cum (voi putea să descriu) universul? (Sunt o minte care) vede o altă minte, cea care animă sufletul! Îl văd pe acela care mă scoate din uitare. Tu îmi dai putere! Mă văd pe mine însumi! Vreau să vorbesc! Spaima mă opreşte. Am găsit începutul puterii care este mai presus de toate puterile, cea fără de început... Am spus, o, fiul meu, că sunt Minte. Am văzut! Graiul nu este în stare să dezvăluie aceasta. Căci al optulea în întregime, o, fiul meu, şi sufletele ce sunt în el, şi îngerii cântă un imn în tăcere. Şi eu, Mintea, înţeleg.[87]

Privind, discipolul este şi el cuprins de extaz: „Mă bucur, o, tată, căci te văd veselindu-te. Şi universul întreg se bucură". Văzând în învăţătorul său o întrupare a divinului, discipolul îl imploră: „Nu lăsa sufletul meu să fie lipsit de măreaţa viziune a divinităţii. Căci totul e cu putinţă pentru tine ca stăpân al universului". Maestrul îi spune să cânte în tăcere şi „să ceară în tăcere ce doreşte":

> Când şi-a încheiat rugăciunea el a strigat: „Tată Trismegistus![i] Ce voi spune? Am primit amândoi lumina aceasta. Şi eu însumi văd aceeaşi viziune în tine. Îl văd pe al optulea şi sufletele care se află acolo şi îngerii ce cântă un imn celui de-al nouălea şi puterilor sale... Mă închin celui care este sfârşitul universului şi începutul începuturilor, obiectul căutărilor omului, descoperirea nemuritoare... Eu sunt unealta spiritului tău. Mintea este *plectrum*-ul tău. Şi sfatul tău îmi mângâie strunele. Mă văd pe mine însumi! Am primit putere de la tine. Căci dragostea ta a ajuns până la noi". [88]

Discursul se încheie cu sfatul maestrului către elev de a-şi scrie experienţele într-o carte (probabil *Discursul* însuşi) pentru a-i călăuzi pe alţii care „vor înainta pas cu pas, intrând apoi pe calea nemuririi... a înţelegerii celui de-al optulea care-l dezvăluie pe al nouălea".[89]

Un alt text extraordinar, numit *Allogenes*, adică „Străinul" (literal: „cineva de alt neam"), care se referă la persoana matură spiritual ce devine un „străin" pentru lume, descrie şi stadiile prin care se ajunge la *gnoză*. Aici Messos, iniţiatul, în primul stadiu învaţă despre

---

[i] Vezi în acest sens şi *Păstorul lui Herma*, publicată la Editura Herald, 2007, dar şi *Corpus Hermeticum. Textele fundamentale şi învăţăturile tainice de iniţiere în hermetism*, 2020. (*N. red.*)

„puterea care este în lăuntrul tău”. Allogenes îi explică propriul său proces de dezvoltare spirituală:

> ...(Am fost) foarte tulburat şi m-am întors către mine însumi... Văzând lumina ce m-a (înconjurat) şi binele ce se afla în mine, am devenit divin.[90]

Apoi, continuă Allogenes, el a primit viziunea unei puteri feminine, Youel, „cea a tuturor splendorilor”[91], care i-a spus:

> ...Întrucât instruirea ta s-a desăvârşit şi ai cunoscut binele din lăuntrul tău, ascultă acum acele lucruri despre Întreita Putere pe care le vei păzi în mare tăcere şi mare mister...[92]

Puterea aceasta este, în mod paradoxal, tăcută, deşi murmură un sunet: zza zza zza.[93] Acesta, asemeni cântului din *Discurs*, sugerează o tehnică meditativă care include intonarea unor sunete. După ce a descoperit mai întâi „binele... din lăuntrul meu”, Allogenes a avansat către stadiul al doilea: cunoaşterea de sine.

> (Apoi când i)-am rugat ca (revelaţia) să mi se arate... Nu am disperat... M-am pregătit în această privinţă şi am ţinut sfat cu mine însumi timp de o sută de ani. Şi m-am bucurat peste măsură, căci am fost într-o mare lumină şi pe o cale binecuvântată...[94]

După aceasta, spune Allogenes, a avut o experienţă extracorporală şi a văzut „puteri sfinte” care i-au oferit instrucţiuni specifice:

> ...O Allo(g)enes, priveşte-ţi sfinţenia... în tăcerea prin care te cunoşti aşa cum eşti şi, căutându-te pe tine, înalţă-te către Puterea ce-o vei vedea mişcându-se. Iar dacă îţi este cu neputinţă să te opreşti, să nu ai teamă de nimic; dar, dacă doreşti să te opreşti, înalţă-te la Existenţă şi o vei găsi în calm şi nemişcare... Şi dacă ai o revelaţie... şi începe să-ţi fie teamă în acel loc, retrage-te din pricina energiilor. Iar când te-ai desăvârşit în acel loc, linişteşte-te.[95]

Oare acest discurs al „puterilor divine” era recitat în reprezentaţii dramatice puse în scenă de membri ai sectei gnostice pentru iniţiat în cursul instruirii rituale? Textul nu ne spune, deşi candidatul continuă descriindu-şi răspunsul:

> Am ascultat aceste lucruri aşa cum le-au rostit cei de faţă. Şi era o tăcere în mine şi am auzit sfinţenia prin care m-am cunoscut aşa cum (sunt).[96]

Urmând instrucţiunile primite, iniţiatul spune că s-a umplut de „revelaţie... Am primit putere... L-am cunoscut atunci pe Cel care există în mine şi Întreita Putere şi revelaţia necuprinsului său”.[97] Extaziat de această descoperire, Allogenes doreşte să meargă mai departe: „Îl căutam pe Dumnezeul inefabil şi necunoscut”.[98] Dar în acest punct „puterile” îi spun lui Allogenes să renunţe la această tentativă zadarnică.

Contrar multor alte surse gnostice, *Allogenes* învaţă că, în primul rând, putem ajunge să cunoaştem „binele care este înlăuntru” şi, în al doilea rând, să ne cunoaştem pe noi înşine şi „pe cel care există în noi”, dar că nu putem ajunge

să-l cunoaştem pe Dumnezeul Necunoscut. Orice încercare în acest sens, adică de a înţelege incomprehensibilul, stinghereşte „netrudnicia din tine". Iniţiatul trebuie să se mulţumească să audă de Dumnezeu „potrivit cu capacitatea asigurată de o revelaţie primordială".[99] Prin urmare, propria experienţă şi cunoaştere, esenţiale pentru dezvoltarea spirituală, asigură baza înţelegerii lui Dumnezeu în formă *negativă*. *Gnoza* implică recunoaşterea, în final, a limitelor cunoaşterii omeneşti.

> ...Oricine îl vede (pe Dumnezeu) aşa cum este în orice privinţă sau spune despre el că este ceva precum *gnoza*, păcătuieşte împotriva lui... fiindcă nu l-a cunoscut pe Dumnezeu.[100]

Puterile l-au povăţuit „să nu mai continue căutarea, ci să plece..., întrucât nu se cuvine să petreacă mai mult timp căutând".[101] Allogenes spune că a scris acestea „de dragul celor care vor fi vrednici de ele".[102] Expunerea amănunţită a experienţei iniţiatului, incluzând secţiuni de rugăciuni, cânturi, învăţătură, punctate de retragerea sa în meditaţie, sugerează că textul conţine tehnici de iniţiere reale pentru a atinge acea cunoaştere de sine care este cunoaşterea puterii divine din lăuntru.

Dar mare parte din învăţătura gnostică despre disciplina spirituală a rămas, în principiu, nescrisă. Căci oricine poate citi cele scrise – chiar şi cei care nu sunt „maturi". Învăţătorii gnostici îşi rezervau îndeobşte instruirea secretă, pe care o împărtăşeau numai verbal, ca să se asigure de meritul fiecărui candidat de a o primi. O astfel de instru-

ire cerea fiecărui învăţător să-şi asume responsabilitatea unei atenţii deosebite şi extrem de individualizate pentru fiecare candidat. Iar candidatului îi solicita, în schimb, să consacre energie şi timp – adesea ani – acestui proces. Tertullian compară sarcastic iniţierea valentiniană cu cea a misterelor eleusine, care

> mai întâi împiedică intrarea în grupul lor punând condiţii chinuitoare; ei pretind o lungă iniţiere înainte să accepte noi membri, chiar o instruire de cinci ani pentru discipolii lor, astfel încât să le poată educa părerile prin această amânare a cunoaşterii complete şi, după câte se pare, să ridice valoarea misterelor lor pe potriva năzuinţei după ele pe care tot ei au creat-o. Urmează apoi datoria tăcerii...[103]

Evident, un astfel de program de disciplină, asemeni celui de la nivelurile superioare ale învăţăturii budiste, îi va atrage doar pe puţini. Deşi temele majore ale învăţăturii gnostice, precum descoperirea divinului din lăuntru, atrăgea atât de mulţi adepţi încât constituia o ameninţare majoră pentru doctrina catolică, perspectivele şi metodele religioase ale gnosticismului nu se pretau unei religii de masă. În această privinţă, el nu era un adversar pentru sistemul de organizare extrem de eficient al Bisericii Catolice, care exprima o perspectivă religioasă unificată bazată pe canonul Noului Testament, oferea un crez care-i cerea iniţiatului să mărturisească doar elementele esenţiale cele mai simple ale credinţei şi celebra nişte ritualuri atât de simple şi de profunde precum Botezul şi Împărtăşania.

Acelaşi cadru fundamental de doctrină, ritual şi organizare susţine aproape toate bisericile creştine de azi,



fie romano-catolice, ortodoxe sau protestante. În lipsa acestor elemente, cu greu ne putem imagina cum ar fi putut credinţa creştină supravieţui şi atrage atâtea milioane de aderenţi din întreaga lume de-a lungul a douăzeci de veacuri. Căci ideile singure nu fac o religie să fie puternică, deşi fără ele nu poate reuşi; la fel de importante sunt structurile sociale şi politice care-i identifică şi-i unesc pe oameni într-o afiliere comună.

CONCLUZIE

Istoria este scrisă de învingători – în felul lor. Nicio mirare deci că punctul de vedere al majorităţii victorioase a dominat toate relatările tradiţionale despre originea creştinismului. Creştinii ecleziastici au definit mai întâi termenii (numindu-se pe ei înşişi „ortodocşi", iar pe oponenţii lor „eretici"); apoi au trecut să demonstreze – cel puţin pentru propria lor satisfacţie – faptul că triumful lor era istoric inevitabil sau, în termeni religioşi, „călăuzit de Duhul Sfânt". Dar descoperirile de la Nag Hammadi redeschid probleme fundamentale. Ele sugerează posibilitatea prin care creştinismul se putea dezvolta în direcţii foarte diferite sau ca acesta, aşa cum îl cunoaştem, să nu fi supravieţuit deloc. Dacă ar fi rămas multiform, este foarte posibil să fi dispărut în negura timpului, împreună cu zecile de culte religioase rivale ale Antichităţii. Cred că supravieţuirea tradiţiei creştine se datorează structurii organizatorice şi teologice dezvoltate de Biserica în formare. Toţi cei la fel de puternic atraşi de creştinism ca mine vor privi aceasta ca pe o realizare majoră. Nu trebuie deci să ne surprindă că ideile religioase păstrate cu sfinţenie în Crez (de la „cred în unul Dumnezeu", care este „Părinte Atotputernic" şi întruparea, moartea şi Învierea „a treia zi" a lui Hristos, până la credinţa în „Biserica sfântă, ca-

tolică şi apostolică”) coincid cu teme sociale şi politice în formarea creştinismului ortodox.

Mai mult, deoarece există tendinţa ca istoricii să fie intelectuali, nu este, din nou, nicio surpriză că majoritatea au interpretat controversa dintre creştinii ortodocşi şi gnostici în termenii „istoriei ideilor”, ca şi cum ideile, presupuse a fi principala cauză a acţiunii umane, s-ar fi luptat (probabil în vreun stat dezîntrupat) pentru supremaţie. Astfel Tertullian, el însuşi un om deosebit de inteligent, iubitor al gândirii abstracte, s-a plâns că „ereticii şi filosofii” erau preocupaţi de aceleaşi întrebări. „Întrebările care îi fac pe oameni eretici”[1] sunt, spune el, următoarele: De unde vine omenirea şi cum? De unde vine răul şi de ce? Tertullian insistă (cel puţin până la ruptura sa violentă cu Biserica) că Biserica Catolică a prevalat, deoarece a oferit răspunsuri „mai adevărate” la aceste întrebări. Dar majoritatea creştinilor – gnostici şi ortodocşi –, asemeni oamenilor religioşi din orice tradiţie, erau interesaţi de idei în primul rând ca expresii sau simboluri ale experienţei religioase. O astfel de experienţă rămâne sursa şi piatra de încercare a tuturor ideilor religioase (aşa cum, de exemplu, probabil un bărbat şi o femeie experimentează în mod diferit ideea masculinităţii lui Dumnezeu). Gnosticismul şi ortodoxia au articulat prin urmare tipuri foarte diferite de experienţă umană; bănuiesc că ele se adresau unor tipuri diferite de persoane.

Când creştinii gnostici se întrebau despre originea răului, ei nu interpretau termenul, aşa cum facem noi, preponderent în termenii răului moral. Termenul grecesc *kakia* (asemeni celui englezesc „illness”) însemna iniţial

„ceea ce este rău” – pe care dorim să îl evităm –, precum durerea fizică, boala, suferinţa, nenorocirea, orice formă de vătămare. Când adepţii lui Valentinus se întrebau despre sursele acestui *kakia*, ei s-au referit îndeosebi la relele emoţionale: teama, confuzia, mâhnirea. Potrivit *Evangheliei Adevărului*, procesul de autodescoperire începe atunci când o persoană trăieşte sentimentul de „chin şi groază”[2] al condiţiei umane, ca şi cum ar fi pierdută în ceaţă sau hăituită în somn de coşmaruri înspăimântătoare. Mitul lui Valentinus despre originea omenirii descrie, aşa cum am văzut, anticiparea morţii şi a distrugerii ca începutul experimental al căutării gnosticului. „Ei spun că orice materialitate a luat naştere din trei experienţe (sau suferinţe): spaima, durerea şi confuzia (*aporia*; literal, «lipsa de drum», a nu şti încotro să mergi).”[3]

Deoarece astfel de experienţe, mai ales frica de moarte şi disoluţie, sunt localizate cu precădere în corp, tendinţa gnosticului era să nu se încreadă în corp, privindu-l ca sabotorul care-l angaja inevitabil în suferinţă. Gnosticul nu avea încredere nici în forţele oarbe care prevalează în univers; la urma urmei, acestea sunt forţele care constituie corpul. Ce poate aduce eliberarea? Gnosticii au ajuns la convingerea că singura cale de ieşire din suferinţă era să se realizeze adevărul despre locul şi destinul omenirii în univers. Convins că singurele adevăruri trebuiau găsite înlăuntru, gnosticul s-a angajat într-o pasionantă călătorie privată în interior.

Oricine ajunge să-şi experimenteze natura proprie – natura umană – ca „sursă a tuturor lucrurilor”, realitatea primordială, va dobândi Iluminarea. Realizând Sinele

esenţial, divinul lăuntric, gnosticul râdea de bucurie datorită eliberării de constrângerile exterioare, care îi permitea să-şi celebreze identificarea cu fiinţa divină:

> Evanghelia adevărului este o bucurie pentru cei cărora Tatăl adevărului le-a acordat privilegiul de a-l cunoaşte... Căci el i-a descoperit pe ei în sinele său şi ei l-au descoperit pe el în sinele lor, incomprehensibilul, inconceptibilul, Tatăl, desăvârşitul, cel care a făcut toate lucrurile.[4]

În acest proces gnosticii celebrau – cu exagerări ieşite din comun, spuneau oponenţii lor – măreţia naturii umane. Omenirea însăşi, în fiinţa ei primordială, era proclamată „Dumnezeul tuturor lucrurilor". Filosoful Plotin – care era de acord cu maestrul său Platon, că universul a fost creat de divinitate şi că inteligenţe nonumane, printre care stelele, participau la un suflet nemuritor[5] – i-a criticat aspru pe gnostici, fiindcă „au o părere foarte bună despre ei înşişi şi una foarte proastă despre univers".[6]

Deşi, aşa cum a afirmat marele savant britanic Arthur Darby Nock, gnosticismul „nu implică fuga de societate, ci dorinţa de a se concentra asupra bunăstării lăuntrice"[7], gnosticul urma un drum în esenţă solitar. Conform *Evangheliei lui Toma*, Iisus elogiază această solitudine: „Binecuvântaţi să fiţi voi cei singuratici şi cei aleşi, fiindcă voi veţi găsi Împărăţia. Căci voi sunteţi din ea şi la ea vă veţi întoarce".[8]

Această solitudine are la origine accentul pus de gnostici pe primatul experienţei nemijlocite. Nimeni nu-i poate spune altcuiva pe ce drum să meargă, ce să facă, cum să

acţioneze. Gnosticul nu putea accepta pe temeiul credinţei spusele altora, decât ca o măsură provizorie, până la găsirea drumului propriu, „deoarece”, cum spune învăţătorul gnostic Heracleon, „la început oamenii sunt conduşi să creadă în Mântuitorul prin alţii”, dar, când ajung maturi, „ei nu se mai sprijină pe simpla mărturie umană”, descoperind în schimb propria lor relaţie nemediată cu „adevărul însuşi”.[9] Oricine urmează mărturii de mâna a doua – fie şi cele ale apostolilor sau ale Scripturilor – îşi poate atrage mustrarea adresată de Iisus discipolilor săi când aceştia i-au citat pe profeţi: „Nu l-aţi recunoscut pe cel viu din faţa voastră şi aţi vorbit (numai) despre cei morţi”.[10] Numai pe baza experienţei nemijlocite puteau fi create poemele, relatările de viziuni, miturile şi imnurile lăudate de gnostici ca dovadă că s-a obţinut cu adevărat *gnoza*.[i]

Comparate cu această înfăptuire, toate celelalte păleau. Dacă „cei mulţi” – oamenii neiluminaţi – credeau că-şi vor afla împlinirea în viaţa de familie, relaţii sexuale, afaceri, politică, îndeletniciri sau distracţii obişnuite, gnosticul respingea această părere ca fiind o iluzie. Unii radicali respingeau orice fel de tranzacţii care implicau sexualitatea sau banii: ei pretindeau că oricine refuză relaţiile sexuale şi pe Mammon „arată (că) este (din) generaţia (Fiului Omului)”.[11] Alţii, precum Valentinus, se căsătoreau, creşteau copii, aveau îndeletniciri obişnuite, dar, asemeni devoţilor budişti, considerau toate acestea secundare în raport cu calea solitară, interioară, a *gnozei*.

---

[i] Vezi în acest sens cartea *Imnuri gnostice*, apărută la Editura Herald, 2010 și *Imnul perlei*, redat în română, greacă și siriacă în cartea *Faptele apostolului Toma*, publicată de Editura Herald, 2009. (*N. red.*)

Creştinismul ortodox, pe de altă parte, a articulat un tip diferit de experienţă. Creştinii ortodocşi erau preocupaţi – mult mai mult decât gnosticii – de relaţiile lor cu alţi oameni. Ei nu erau de acord cu insistenţa gnosticilor că experienţa răului originar pentru omenire implica suferinţa emoţională interioară. Reamintind povestea lui Adam şi Eva, ei au explicat că omenirea a descoperit răul în violarea ordinii naturale, esenţialmente „bună". Ortodocşii au interpretat răul (*kakia*) cu precădere în termenii violenţei împotriva celuilalt (atribuind astfel termenului conotaţia sa morală). Ei au revizuit codul mozaic, care interzice violenţa fizică împotriva altora – crimă, furt, adulter – în termenii interzicerii de către Iisus şi a violenţei mentale şi emoţionale: mânie, desfrâu, ură.

Admiţând că suferinţa umană este din pricina greşelii omului, creştinii ortodocşi au încuviinţat ordinea naturală. Câmpiile pământului, deşerturile, mările, munţii, stelele şi copacii alcătuiesc un cămin potrivit pentru omenire. Ca parte a acestei creaţii „bune", ortodocşii recunoşteau şi procesele biologice ale omului: ei tindeau să acorde credit şi să încuviinţeze sexualitatea (cel puţin în cadrul căsătoriei), procreaţia şi dezvoltarea umană. Pentru creştinul ortodox Hristos nu era cel care conduce sufletele afară din această lume, către Iluminare, ci „plenitudinea lui Dumnezeu" coborâtă în experienţa umană – în experienţa *corporală* – pentru a o sacraliza. Irenaeus declară că Hristos

> nu a dispreţuit sau ocolit nimic din ce ţine de condiţia omenească, nici nu a pus deoparte pentru sine legea ce-a menit-o

> spiţei omeneşti, ci a sfinţit fiecare vârstă... Prin urmare, el a trecut prin toate vârstele, devenind prunc pentru prunci şi sfinţindu-i astfel pe prunci; a devenit copil pentru copii, sfinţindu-i astfel pe cei de această vârstă... un tânăr pentru tineri... şi, întrucât a fost un bătrân pentru oamenii în vârstă..., i-a sfinţit în acelaşi timp şi pe bătrâni..., apoi, la urmă, a ajuns la moartea însăşi.[12]

Pentru a păstra consistenţa teoriei, Irenaeus a revizuit tradiţia comună conform căreia Iisus ar fi murit în jurul vârstei de treizeci de ani: ca nu cumva bătrâneţea să rămână nesanctificată de participarea lui Iisus, Irenaeus a argumentat că Iisus trecuse de cincizeci de ani când a murit.[13]

Dar nu doar povestea lui Iisus sacralizează viaţa obişnuită. Biserica Ortodoxă a dezvoltat treptat ritualuri care să consfinţească evenimentele majore ale existenţei biologice: împărtăşirea hranei, în Euharistie; sexualitatea, în Căsătorie; naşterea copiilor, în Botez; boala, în Miruire şi moartea, în Funeralii. Reglementările sociale pe care le celebrau aceste evenimente – în comunităţi, în familie şi în viaţa socială –, toate purtau, pentru credinciosul ortodox, responsabilităţi etice de o importanţă vitală. Credinciosul îi putea auzi pe conducătorii Bisericii avertizând necontenit împotriva strecurării păcatului în treburile cele mai curente ale vieţii: înşelătoria în afaceri, minciuna în căsnicie, tiranizarea copiilor sau a sclavilor, ignorarea săracilor. Până şi criticii lor păgâni au observat că creştinii îi atrăgeau pe nevoiaşi atenuând două dintre temerile lor cele mai mari: ei asigurau hrană celor săraci şi îi înmormântau pe morţi.

În timp ce gnosticul se vedea pe sine ca „unul dintr-o mie, doi din zece mii”[14], ortodoxul se considera un membru al familiei umane şi al Bisericii universale. Potrivit profesorului Helmut Koester: „Testul ortodoxiei este dacă poate construi o *biserică* mai degrabă decât un club, o şcoală, o sectă sau pur şi simplu o serie de individualităţi religioase interesate”.[15] Origen, strălucitul teolog din secolul al III-lea, a exprimat, deşi era el însuşi suspectat de erezie, punctul de vedere ortodox atunci când a declarat că Dumnezeu nu ar fi oferit o cale către mântuire accesibilă doar unei elite intelectuale sau spirituale. Învăţătura Bisericii, admitea el, trebuie să fie simplă, unanimă şi accesibilă tuturor. Irenaeus afirmă că,

> aşa cum Soarele, acea creaţie a lui Dumnezeu, este unul şi acelaşi pretutindeni în lume, la fel şi predicarea adevărului străluceşte pretutindeni şi-i luminează pe toţi oamenii dispuşi să-l primească... Şi niciunul dintre conducătorii Bisericilor, oricât de înzestrat ar fi în materie de elocinţă, nu va preda doctrine diferite de acestea.[16]

Irenaeus şi-a încurajat comunitatea să se bucure de siguranţa convingerii că credinţa ei se baza pe autoritatea absolută: Scripturile aprobate canonic, Crezul, ritualul bisericesc şi ierarhia clericală.

Dacă ne întoarcem la cele mai vechi surse cunoscute ale tradiţiei creştine – spusele lui Iisus (deşi savanţii nu sunt de acord *care* dintre aceste spuse sunt riguros autentice) –, vedem cum deopotrivă formele gnostice şi cele ortodoxe de creştinism puteau să apară ca variante interpretative ale învăţăturii şi semnificaţiei lui Hristos. Cei

atraşi de singurătate vor observa că şi evanghelia neotestamentară a lui Luca include cuvintele lui Iisus conform cărora: „Dacă vine cineva la Mine şi nu urăşte pe tatăl său, pe mama sa, pe nevasta sa, pe copiii săi, pe fraţii săi, pe surorile sale, ba chiar însăşi viaţa sa, nu poate fi ucenicul Meu".[17] El le cerea celor care vor să-l urmeze să renunţe la toate – familie, casă, copii, muncă, avere – pentru a i se alătura. El însuşi, ca prototip, era un om fără cămin, care şi-a abandonat propria familie, a evitat căsătoria şi viaţa de familie, un pribeag misterios, care insista asupra adevărului cu orice preţ, chiar dacă acest preţ era viaţa sa. Marcu relatează că Iisus şi-a tăinuit învăţătura faţă de mase, încredinţând-o numai acelora puţini pe care i-a considerat demni să o primească.[18]

Cu toate acestea, evangheliile Noului Testament conţin şi relatări care se pretează unei interpretări complet diferite. Iisus a binecuvântat căsătoria şi a declarat-o inviolabilă[19]; i-a primit cu bucurie pe copiii care-l înconjurau[20]; a răspuns cu compasiune la formele cele mai răspândite ale suferinţei umane[21] precum febra, orbirea, paralizia şi bolile mentale şi a plâns [22] când şi-a dat seama că poporul său l-a respins. William Blake, notând aceste portrete atât de diferite ale lui Iisus din Noul Testament, l-a adoptat pe cel preferat de gnostici împotriva „viziunii lui Hristos aşa cum îl văd toţi oamenii":

Viziunea lui Hristos de care tu ai parte
Este al viziunii mele duşman de moarte...
Al tău omenirii întregi prieten îi este,
Al meu în parabole orbului îi grăieşte:
Lumea ce-al tău o-ndrăgeşte al meu crâncen o urăşte,

Poarta raiului pentru tine este prag al iadului
pentru mine.
Biblia amândoi o citim necontenit,
Dar negru citeşti tu unde eu alb citesc negreşit...
Acest fals Hrist văzând, cuprins de furie şi pasiune,
Glasul mi-am făcut auzit peste întreaga naţiune.[23]

Nietzsche, care a detestat ce cunoştea el din creştinism, a scris totuşi: „A existat un singur creştin, şi acela a murit pe cruce".[24] Dostoievski, în *Fraţii Karamazov*, îi atribuie lui Ivan o viziune despre Hristos respinsă de Biserică, un Hristos care „a dorit dragostea liber-consimţită a omului, ca el să Te poată urma în libertate"[25], alegând adevărul propriei sale conştiinţe mai presus de bunăstarea materială, confirmarea socială şi certitudinea religioasă. Asemeni celui care a scris *Al doilea tratat al marelui Seth*, Ivan a denunţat Biserica Ortodoxă, fiindcă-i seduce pe oameni îndepărtându-i de „adevărul libertăţii lor".[26]

Vedem deci cum în procesul de formare a creştinismului au apărut conflicte între oamenii neliniştiţi şi iscoditori care au marcat o cale solitară a descoperirii de sine şi cadrul instituţional care a oferit majorităţii oamenilor confirmare religioasă şi îndrumare etică pentru viaţa lor de zi cu zi. Adaptând scopurilor sale modelul de organizare politică şi militară al Romei şi obţinând, în secolul al IV-lea, sprijinul imperial, creştinismul ortodox a devenit tot mai stabil şi mai durabil. Creştinismul gnostic s-a dovedit a nu fi un rival pentru credinţa ortodoxă, nici în privinţa largii popularităţi a ortodoxiei – ceea ce Nock a numit „adaptarea ei perfectă, deşi inconştientă, la nevoile şi aspiraţiile oamenilor de rând"[27] –, nici în ce priveşte eficienţa

organizării. Ambele i-au asigurat supravieţuirea în timp. Dar procesul de instituţionalizare a ortodoxiei a eliminat orice altă opinie. Cu efectul sărăcirii creştinismului, gnosticismul, care a oferit alternative la ce a devenit principalul blocaj al creştinismului ortodox, a fost înlăturat cu forţa.

Preocupările creştinilor gnostici au supravieţuit doar ca un curent reprimat, asemeni unui râu subteran. Astfel de curente au ţâşnit la suprafaţă pe tot parcursul Evului Mediu, ca diverse forme de erezie; apoi, odată cu Reforma, tradiţia creştină a adoptat iarăşi forme noi şi diversificate. Mistici precum Jacob Boehme, acuzat el însuşi de erezie, sau vizionari radicali precum George Fox, necunoscători, după toate probabilităţile, ai tradiţiei gnostice, au articulat cu toate acestea interpretări analoage ale experienţei religioase. Dar majoritatea mişcărilor generate de Reformă – baptistă, penticostală, metodistă, episcopală, congregaţională, prezbiteriană, quakerii – au rămas în cadrul fundamental al ortodoxiei stabilit în secolul al II-lea. Toate privesc scrierile Noului Testament ca singurele care posedă autoritate; majoritatea acceptă Crezul ortodox şi păstrează sacramentele creştine, chiar dacă le-au alterat forma şi interpretarea.

Acum, că descoperirile de la Nag Hammadi ne oferă o nouă perspectivă asupra acestui proces, putem înţelege de ce anumite personalităţi creative din toate epocile – de la Valentinus şi Heracleon la Blake, Rembrandt, Dostoievski, Tolstoi şi Nietzsche – s-au aflat la marginile ortodoxiei. Toţi au fost fascinaţi de figura lui Hristos: naşterea, viaţa, învăţăturile, moartea şi învierea sa; toţi au revenit constant la simbolurile creştine, ca să-şi exprime propria

lor experienţă. Şi totuşi ei s-au revoltat împotriva instituţiilor ortodoxe. Un număr tot mai mare de oameni le împărtăşeşte astăzi experienţa. Ei nu se pot baza exclusiv pe autoritatea Scripturilor, a apostolilor, a Bisericii – cel puţin nu fără să se întrebe cum s-a constituit această autoritate şi ce îi conferă legitimitatea, în caz că există ceva care să i-o confere. Toate vechile întrebări – întrebările primordiale, aprig dezbătute la începuturile creştinismului – se repun astăzi: Cum trebuie înţeleasă învierea? Cum rămâne cu participarea femeilor la funcţiile preoţeşti şi episcopale? Cine a fost Hristos şi cum se raportează el la cel care crede? Ce similitudini există între creştinism şi alte religii mondiale?

Faptul că am consacrat o parte atât de mare a acestei discuţii gnosticismului nu înseamnă, cum ar putea presupune un cititor superficial, că pledez pentru întoarcerea la gnosticism – şi încă mai puţin că „mă aliez cu el” contra creştinismului ortodox. Ca istoric, fireşte, găsesc descoperirile de la Nag Hammadi extraordinar de pasionante, căci mărturiile oferite de ele deschid o perspectivă nouă pentru a înţelege ce mă fascinează cel mai mult: istoria creştinismului. Dar sarcina istoricului, aşa cum o înţeleg eu, nu este să susţină vreuna dintre părţi, ci să exploreze dovezile, în cazul de faţă să încerce să descopere cum a apărut creştinismul. Mai mult, ca persoană preocupată de probleme religioase, consider că redescoperirea controverselor care au frământat creştinismul timpuriu ne face să fim mai conştienţi de miza majoră a întregii dezbateri, atunci ca şi acum: care este sursa autorităţii religioase? Pentru creştin, întrebarea ia o formă mai concretă: care

este relaţia dintre autoritatea experienţei proprii şi cea pretinsă de Scripturi, ritual şi cler?

Când Muhammad ‘Ali a spart oala de lut plină cu papirus pe faleza de lângă Nag Hammadi şi a fost dezamăgit că nu a găsit aur, el nu avea cum să-şi imagineze implicaţiile descoperirii sale accidentale. Găsite cu 1 000 de ani mai devreme, textele gnostice ar fi fost cu siguranţă arse pentru erezia lor. Dar ele au rămas ascunse până în secolul al XX-lea, când experienţa noastră culturală ne-a oferit o nouă perspectivă asupra problemelor pe care le ridică. Astăzi le citim cu ochi diferiţi, nu pur şi simplu ca „nebunie şi blasfemie”, ci aşa cum le-au perceput creştinii din primele secole – o viguroasă alternativă la ceea ce cunoaştem drept tradiţie creştină ortodoxă. Abia acum începem să reflectăm la problemele cu care ei ne confruntă.

NOTE

INTRODUCERE

1. J. M. Robinson, Introducere la *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977), 21–22. Citat de aici înainte ca NHL.
2. *Ibid.*, 22.
3. *Evanghelia lui Toma* 32.10–11, în NHL 118.
4. *Ibid.*, 45.29–33, în NHL 126.
5. *Evanghelia lui Filip* 63.32–64.5, în NHL 138.
6. *Apocriful lui Ioan* 1.2–3, în NHL 99.
7. *Evanghelia egiptenilor* 40.12–13, în NHL 195.
8. Vezi discuţia lui W. Schneemelcher în E. Hennecke, W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (traducere după *Neutestamentliche Apocryphen*), (Philadelphia, 1963), I, 97–113. Citat de aici înainte ca NT APOCRYPHA. J. A. Fitzmyer, „The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas", în *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, 1974), 355–433.
9. Robinson, Introducere, în NHL 13–18.
10. Irenaeus, *Libros Quinque Adversus Haereses* 3.11.9, citat de aici înainte ca AH.
11. M. Malanine, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, *Evangelium Veritatis* (Zürich şi Stuttgart, 1961), Introducere.

12. H. Koestler, introd. la *Evanghelia lui Toma*, NHL 117.
13. *Mărturia Adevărului* 45:23–48:18, în NHL 411–412.
14. *Tunetul, Mintea Desăvârşită*, 13:16–14, în NHL 271–272.
15. Irenaeus, AH *Praefatio*.
16. Irenaeus, AH 3.11.9.
17. H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogennanten Evangelium Veritatis* (Berlin, 1958; Göttingen, 1959).
18. Hippolytus, *Refutationis Omnium Haeresium* 1. Citat de aici înainte ca REF.
19. Vezi F. Wisse, „Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", în *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 431–440.
20. Theodotus, citat în Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 78.2, citat de aici înainte ca EXCERPTA.
21. Hippolytus, REF 8.15.1–2. Sublinierea ne aparţine.
22. *Evanghelia lui Toma* 35.4–7 şi 50.28–30, compilat în NHL 119 şi 129.
23. E. Conze, „Buddhism and Gnosis", în *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina*, 13–18 aprilie 1966 (Leiden, 1967), 665.
24. Hippolytus, REF 1.24.
25. Conze, „Buddhism and Gnosis", 665–666.
26. Un savant care, chiar înainte de descoperirea de la Nag Hammadi, *a bănuit* o astfel de diversitate este W. Bauer, a cărui carte, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, a apărut pentru prima oară în 1934. Ea a fost tradusă şi publicată în engleză cu titlul *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia, 1971).
27. Vezi, spre exemplu, Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, pp. 111–240.
28. Vezi discuţia lui H. Ch. Puech, în NT APOCRYPHA 259 f.
29. *Ibid.*, 250 f.

30. *Ibid.*, 244.
31. H. Jonas, *Journal of Religion* (1961) 262, citat în J.M. Robinson, „The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly", în *Religious Studies Review* 3.1 (ianuarie 1977), 29.
32. Pentru o relatare mai completă a evenimentelor schiţate aici, vezi Robinson, „The Jung Codex", 17–30.
33. *La bourse égyptienne* (10 iunie, 1949), citat în Robinson, „The Jung Codex", 20.
34. G. Quispel, *Jung–een mens voor deze tijd* (Rotterdam, 1975), 85.
35. Robinson, „The Jung Codex", 24 f.
36. Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973); *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia, 1975).
37. E. Pagels, cu H. Koester, „Report on the Dialogue of the Savior" (CG III.5), în R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden, 1978), 66–74.
38. G. Garitte, *Le Muséon* (1960), 214, citat în Robinson, „The Jung Codex", 29.
39. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 7.
40. A. von Harnack, *History of Dogma*, trad. după a treia ediţie germană (New York, 1961), I.4, 228.
41. *Ibid.*, 229.
42. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, ed. a II-a (New York, 1964), XVI.
43. W. Bousset, *Kyrios Christos* (ed. I, Göttingen, 1913; ed. a II-a, 1921; trad. engleză 1970), 245.
44. Vezi R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch–ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904; retipărit Darmstadt, 1966), 81. Vezi, de aseme-

nea, *Das iranische Erlösungmysterium* (Leipzig, 1921).
45. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen, 1898; ed. a II-a, 1972).
46. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die Mythologische Gnosis* (Göttingen, ed. I, 1934; ed. a II-a, 1964).
47. 47. H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Ed. I, 1958; ed. a II-a, 1963).
48. *Ibid.,* 320–340.
49. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresyin Earliest Christianity* (trad. după ed. a II-a, Philadelphia, 1971), XXII.
50. H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londra, 1954).
51. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in early Christian Egypt* (Londra, 1979).
52. A. Guillaumont, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y.. 'Abd al Masih, *The Gospel According Evanghelia lui Toma Thomas: Coptic Text Established and Translated* (Leiden, New York, 1959).
53. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codices I–XIII (Leiden, 1972). Pentru discuţie, vezi John M. Robinson, „The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices", în *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity*, 4 (Claremont, 1972).
54. C. Colpe, *Die religiongeschichtliche Schule: Darstellug und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus* (Göttingen, 1961).
55. R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity*, ed. a II-a (New York, 1966), 27 ff.
56. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Leiden, 1951).
57. H. Jonas, „Delimitation of the gnostic phenomenon – ty-

pological and historical", în *Le Origini dello Gnosticismo* (Leiden, 1967), 90–108.

58. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), 69–101.
59. G.C. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York, ed. I, 1960; ed. a II-a, 1965).
60. A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart (Cambridge, 1972), II, „Gnosticism", 940 ff.
61. Cf. A. H. Armstrong, „Gnosis and Greek Philosophy", în *Gnosis: Fetschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 87–124.
62. B. Layton, *Treatise on Resurrection: Editing, Translation, Commentary* (Missoula, 1979); „Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection", în *Proceedings: Quebec Colloquium on the Texts of Nag Hammadi* (Quebec, 1979).
63. Vezi, de exemplu, H. Attridge, „Exegetical Problems in the Tripartite Tractate", pregătit pentru întrunirile SBL în New Orleans şi ediţia sa a Codexului I de la Nag Hammadi, ce urma să fie publicată în *Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1980).
64. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Marc* (Cambridge, 1973); *Jesus the Magician* (San Francisco, 1978).
65. J. M. Robinson, H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia, 1971): vezi în special Robinson, „*Logoi Sophon*: On the Gattung of Q"; Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels", 158–204.
66. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Eros et les animaux dans un écrit de Nag Hammadi* (Paris, 1974).
67. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchener, 1970).

68. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1979).
69. P. Perkins, „Deceiving the Deity: Self-Transcendence and the Numinous in Gnosticism”, în *Proceedings of the Tenth Annual Institute for Philosophy and Religion* (Boston, 1981).
70. G. MacRae, „Sleep and Awakening in Gnostic Texts”, în *Le Origini dello Gnosticismo*, 496–510.
71. G. MacRae, „The Jewish background of the Gnostic Sophia Myth”, *Novum Testamentum* 12 (1970), 97 ff.
72. Pentru un exemplu recent, vezi G. MacRae, „Nag Hammadi and the New Testament”, în *Gnosis: Fetschrift für Hans Jonas*, 144–157.
73. Vezi, de exemplu, B. A. Pearson, „Jewish Haggadic Traditions in the *Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CCIX, 3)”, în *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren* (Leiden, 1972), 457–470; „Biblical Exegesis in Gnostic Literature”, în *Armenian and Biblical Studies*, ed. M.E. Stone (Ierusalim, 1975), 70–80; „The Figure of Melchizedek”, în *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions* (Leiden, 1975), 200–208.
74. D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* (Leiden, 1971).
75. *Apocalypse of Peter* 76.27–30, în NHL 342. În citatele din acest text, urmez traducerile lui J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter: A Genre Analysis and Interpretation* (Claremont, 1977).

CAPITOLUL I

1. Pentru o discuţie mai tehnică a acestui subiect, cercetătorii sunt sfătuiţi să consulte E. Pagels, „Visions,

Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and orthodox Traditions", în *Gnosis: Fetschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland (Göttingen, 1978), 415–430.

2. K. Stendahl, *Immortality and Resurrection* (New York, 1968).
3. Luca 24:36–43.
4. Fapte 2:22–36.
5. *Ibid.,* 10:40–41.
6. Tertullian, *De Resurrectione Carnis* 2.
7. Tertullian, *De Carne Christi* 5.
8. *Ibid.*
9. Ioan 20:27.
10. Marcu 16:12; Luca 24:13–32.
11. Luca 24:31.
12. Ioan 20:11–17.
13. Fapte 9:3–4.
14. *Ibid.,* 9:7.
15. *Ibid.,* 22:9.
16. I. Corinteni 15:50.
17. *Ibid.,* 15:51–53.
18. Marcu 10:42–44.
19. Luca 24:34.
20. Matei 16:13–19.
21. Ioan 21:15–19.
22. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* (Londra, 1969), trad. de J.A. Baker (titlul original: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen, 1953), 17 (vezi discuţia în Cap. 1).
23. Marcu 16:9; Ioan 20:11–17.
24. Matei 28:16–20; Luca 24:36–49; Ioan 20:19–23.
25. Matei 28:18.

26. Fapte 1:15–20.
27. *Ibid.*, 1:22. Sublinierile ne aparţin.
28. *Ibid.*, 1:26.
29. *Ibid.*, 1:6–11.
30. *Ibid.*, 7:56.
31. Fapte 9:1–6.
32. *Ibid.*, 22:17–18; cf., de asemenea, Fapte 18:9–10.
33. Vezi J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund, 1968), 32–113.
34. Vezi K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, în *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1921), II, 50–51.
35. Vezi G. Blum, *Tradition und Sukzession: Studium zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus* (Berlin, 1963), 48.
36. Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 14–24. Pentru discuţie, vezi E. Pagels, „Visions, Appearances, and Apostolic Authority”, 415–430.
37. Origene, *Commentarium in I Corinthians*, în *Journal of Theological Studies* 10 (1909), 46–47.
38. Tertullian, *De Resurrectione Carnis*, 19–27.
39. Irenaeus, AH 1.30.13.
40. I Corinteni 15:8.
41. Marcu 16:9.
42. Ioan 20:11–19.
43. *Evanghelia Mariei* 10.17–21, în NHL 472.
44. *Apocalipsa lui Petru* 83.8–10, în NHL 344. Pentru discuţia rolului lui Petru în tradiţiile gnostice, vezi P. Perkins,

„Peter in Gnostic Revelations", în *Proceedings of SBL: 1974 Seminar Papers II* (Washington, 1974), 1–13.

45. *Treatise on Resurrection* 48.10–16, în NHL 52–53. Vezi M.L. Peel, *The Epistle Evanghelia lui Toma Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translations, Analysis, and Exposition* (Londra/Philadelphia, 1969); B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Edited, with Translations and Commentary* (Missoula, 1979). Traducerea pe care o citez o urmează pe cea a lui Layton, cum am menţionat în Mulţumiri.
46. *Treatise on Resurrection* 48.34–38, în NHL 53.
47. *Ibid.*, 47.18–49.24, în NHL 53.
48. *Evanghelia lui Filip* 73.1–3, în NHL 144.
49. *Ibid.*, 57.19–20, în NHL 135.
50. Cf. H. Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels", în J.M. Robinson şi H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia, 1971), 158–204, şi Robinson, „The Johannine Trajectory", *ibid.*, 232–268.
51. Marcu 16:9–20.
52. *Evanghelia Mariei* 9.14–18, în NHL 472.
53. *Ibid.*, 10.4–5, în NHL 472.
54. *Ibid.*, 17.8–15, în NHL 473.
55. *Ibid.*, 18.1–12, în NHL 473.
56. Autorul *Evangheliei Mariei* putea să fi remarcat că nici Marcu, nici Ioan nu precizează că Iisus înviat i s-a arătat *fizic* Mariei. Povestirea lui Marcu, care adaugă că Iisus a apărut mai târziu „în altă formă", ar putea fi interpretată în sensul că el era o prezenţă dezîntrupată care a adoptat diverse forme ca să devină vizibil. Pove-

stirea lui Ioan relatează că Iisus a prevenit-o pe Maria să nu-l atingă – în contrast cu istoriile care spun că el a insistat ca discipolii să-l atingă pentru a se convinge că nu era „un duh”.

57. Irenaeus, AH 3.2.1–3.3.1. vezi, de asemenea, M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, 1973), 197–278.
58. *Ibid.*, 3.4.1–2.
59. Marcu 4:11.
60. Matei 13:11.
61. II Corinteni 12:2–4.
62. I Corinteni 2:6.
63. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, traducere de K. Grobel (Londra, 1965), I, 327; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen, 1959), 44 f., 214–224.
64. R. Scroggs, „Paul: SofoV and pnematzcoV”, *New Testament Studies* 14, 33–55. Vezi, de asemenea, E. Pagels, *The Gnostic Paul* (Philadelphia, 1975), 1–10; 55–58; 157–164.
65. *Apocriful lui Ioan* 1.30–2.7, în NHL 99.
66. *Ibid.*, 2.9–18, în NHL 99.
67. *Scrisoarea lui Petru către Filip* 134.10–18, în NHL 395. Pentru analiză, vezi M. Meyer, *The Letter of Peter Evanghelia lui Toma Philip NHL VIII, 2: Text, Translations, and Commentary* (Claremont, 1979).
68. *Sophia Jesu Christi* 91.8–13, în NHL 207–208.
69. Pentru discuţii, vezi H.C. Puech, „Gnostic Gospels and Related Documents”, în *New Testament Apocrypha* I.231–362.
70. *Evanghelia lui Filip* 57.28–35, în NHL 135.
71. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 23.4.

72. Irenaeus, AH 3.11.9.
73. *Cartea lui Toma Necredinciosul* 138.7–18, în NHL 189.
74. Irenaeus, AH 1.18.1.
75. *Faptele lui Ioan* 94–96, în *NewTestament Apocrypha* II.227–232. Pentru o scurtă discuţie, vezi E. Pagels, „To the Universe Belongs the Dancer”, în *Parabola* IV.2 (1979), 7–9.
76. Irenaeus, AH 2.15.3.
77. *Ibid.*, 2.13.3–10. Sublinierile ne aparţin.
78. Heracleon, frag. 39, în Origene, *Commentarium in Johannes*. Citat de aici înainte ca COMM.JO.
79. Hippolytus, REF 6.42.
80. Irenaeus, AH 1.14.1.
81. *Ibid.*, 1.14.3.
82. *Ibid.*, 1.13.3–4.
83. *Ibid.*, 3.4.1.
84. *Ibid.*, 1.13.6.
85. *Ibid.*, 3.2.2.
86. Ptolemeu, *Epistula ad Floram*; pentru discuţii, vezi Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 158–161.
87. Irenaeus, AH 1.30.13.
88. *Dialogul Mântuitorului* 139.12–13, în NHL 235.
89. *Apocalipsa lui Petru* 72.10–28, în NHL 340–341.
90. *Apocriful lui Iacob* 2.8–15, în NHL 30.
91. Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* 42. Citat de aici înainte ca DE PRAESCR.
92. *Ibid.*, 37.
93. Irenaeus, AH 1.10.2.
94. *Ibid.*, 3.4.1.
95. *Ibid.*, 3.3.2.

96. *Apocalipsa lui Petru* 74.16–21, în NHL 341. Conform Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*; Perkins, „Peter in Gnostic Revelations".
97. *Apocalipsa lui Petru* 79.24–30, în NHL 343.
98. *Ibid.*, 76.27–34, în 342.
99. *Ibid.*, 78.31–79.10, în NHL 343.
100. Pentru discuţii, vezi E. Pagels, „The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" în *Harvard Theological Review* 69.3-4 (1976), 301–324.
101. Tertullian, *De Carne Christi* 5.
102. *Evanghelia lui Toma,* 38.33–39.2, în NHL 121.
103. Cf. E. Leach, *Melchisedek and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy*, în *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972* (Londra, 1973), 1 ff.

CAPITOLUL II

Pentru o discuţie mai tehnică a subiectului din acest capitol, vezi E. Pagels, „The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" în *Harvard Theological Review* 69.3–4 (1976), 301–324.

1. Conf. N.A. Dahl, „The Gnostic Response: The Ignorant Creator", documentaţie pregătită pentru Departamentul Nag Hammadi al Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1976.
2. *Ipostaza Arhonţilor* 86.27–94.26, în NHL 153–158. De notat că citatul este compilat după două variante sep-

arate ale povestirii în 86.27–87.4 şi 94.19–26; o a treia apare în acelaşi text la 94.34–95.13. Cf. B. Layton, „The Hypostasis of the Archons", *Harvard Theological Review* 67 (1974), 351 ff.

3. *Despre originea lumii* 103.9–20, în NHL 165. Pentru analiza textelor, vezi F.L. Fallon, „The Sabaoth Accounts" in *The Nature of the Archons* (CG 11,4) and *On the Origin of the World* (CG 11,5): An Analysis (Cambridge, 1974).
4. *Apocriful lui Ioan* 11.18–13.13, în NHL 105–106.
5. *Mărturia Adevărului* 45.24–46.11, în NHL 411.
6. *Ibid.*, 47.7–30, în NHL 412.
7. Vezi o discuţie excelentă a lui B.A. Pearson, „Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi, CG IX,3", în *Ex Orbe Religionum: Studia geo Widengren oblata* (Leiden, 1972), 458–470.
8. *Despre originea lumii* 115.31-116.8, în NHL 172.
9. *Ipostaza Arhonţilor* 89.11–91.1, în NHL 154–155.
10. *Tratatul tripartit* 51.24–52.6, în NHL 55.
11. *O expunere valentiniană* 22.19–23, în NHL 436.
12. *Interpretarea gnozei* 9.29, în NHL 430.
13. Irenaeus, AH 4.33.3.
14. *Ibid.*, 3.16.6.
15. *Ibid.*, 3.16.8.16.
16. *Ibid.*, *Praefatio* 2.
17. *Ibid.*, 4.33.3.; 3.16.8.
18. Pentru discuţii şi referinţe, vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons".
19. Irenaeus, AH 1.11.1.
20. *Ibid.*, 1.11.1; cf. *Tratatul tripartit* 51.1 ff., în NHL 55 ff.
21. Heracleon, frag. 22, în Origene, COMM.JO. 13.19.

22. *Ibid.*, frag. 24, în Origene, COMM.JO. 13.25.
23. *Evanghelia lui Filip* 53.24–34, în NHL 132–133.
24. Irenaeus, AH 3.15.2. Sublinierile ne aparţin.
25. Clemens Romanus, *I Clement* 3.3.
26. *Ibid.*, 1.1.
27. *Ibid.*, 14.19–20; 60.
28. *Ibid.*, 60.4–61.2; 63.1–2.
29. *Ibid.*, 63.1.
30. *Ibid.*, 41.3.
31. *Ibid.*, 41.1.
32. Vezi, de exemplu, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 86–87; „Temele dogmatice nu sunt nicăieri menţionate. Nu mai putem discerne fundalul şi adevăratul motiv al disputei."
33. Astfel spune H. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Tübingen, 1966), 339–353.
34. Ignatius, *Magnesieni* 6.1; *Trallians* 3.1; *Efeseni* 5.3.
35. *Magnesieni* 6.1–7.2; *Trallians* 3.1; *Smyrneeni* 8.1–2. pentru citate şi discuţii, vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons", 306–307.
36. *Trallians* 3.1; *Smyrneeni* 8.2.
37. Vezi, de exemplu, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 84–106.
38. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
39. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7.7.
40. Irenaeus, AH 3.2.1–3.1.
41. *Ibid.*, *Praefatio* 2; 3.15.1–2.
42. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4.89.6–90.1.
43. Cf. Platon, *Timaeus* 41. Pentru discuţii, vezi G. Quispel, „The Origins of the Gnostic Demiurge", în *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* (Münster, 1970), 252–271.

44. Heracleon, frag. 40, în Origene, COMM.JO. 20.38.
45. *Domn*: Irenaeus, AH 4.1–5.
46. *Comandant: Ibid.*, 1.7.4.
47. *Judecător:* Heracleon, frag. 48/Origene, COMM.JO. 20.38.
48. Irenaeus, AH 3.12.6–12.
49. *Ibid.*, 1.21.1–4.
50. *Ibid.*, 1.13.6.
51. *Ibid.*, 1.21.5.
52. *Ibid.*, 3.15.2.
53. *Ibid.*, 1.7.4.
54. *Ibid.*, 1.13.6.
55. *Ibid.*, 3.15.2.
56. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
57. Irenaeus, AH 3.15.2.
58. *Ibid.*, 3.3.2
59. *Ibid.*, 3.15.2.
60. *Ibid.*, 1.21.1–2.
61. Pentru o discuţie detaliată a acestui proces, vezi Cam- penhausen *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*,76ff..
62. *Apocalipsa lui Petru* 79.22–30, în NHL 343.
63. *Tratatul tripartit* 69.7–10, în NHL 64; 70.21–29, în NHL 65; 72.16–19, în NHL 69.
64. *Ibid.*, 79.20–32, în NHL 69.
65. Irenaeus, AH 1.13.1–6.
66. *Ibid.*, 1.13.3.
67. *Ibid.*, 1. 13. 4; pentru o discuţie tehnică a sorţilor (*kleros*), vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons", 316–318. Irenaeus încearcă să nege acest lucru: AH 1.13.4. O astfel de utilizare a sorţilor are precedent atât în vechiul Israel – unde se credea că Dumnezeu

exprimă voinţa Sa prin tragere la sorţi –, precum şi printre apostolii înşişi, care au ales în felul acesta pe al doisprezecelea apostol care să-l înlocuiască pe Iuda Iscariotul (Fapte 1:17–20). După câte se pare, adepţii lui Valentinus au intenţionat să le urmeze exemplul.

68. Tertullian, DE PRAESCR.41. Sublinierile ne aparţin.
69. *Ibid.*, 41.
70. *Ibid.*, 41.
71. Irenaeus, AH 1.13.1.
72. *Ibid.*, 1.6.2–3.
73. *Ibid.*, Citat compilat din 3.15.2 şi 2.16.4.
74. *Ibid.*, 3.15.2.
75. *Ibid.*, 3.25.1.
76. *Ibid.*, 5.26.1.
77. Irenaeus, *Florinum*, în Eusebius, *Historia ecclesiae* 5.20.4.
78. Irenaeus, AH 4.26.3. Sublinierile ne aparţin.
79. *Ibid.*, 4.26.2.
80. *Ibid.*, 4.26.2.
81. *Ibid.*, 1.27.4.
82. *Ibid.*, 5.31.1.
83. *Ibid.*, 5.35.2.

CAPITOLUL III

1. Acolo unde, în Vechiul Testament, Dumnezeul Israelului este caracterizat drept soţ şi iubit, consoarta sa este prezentată drept comunitatea lui Israel (de ex. Isaia 50:1; 54:1–8; Ieremia 2:2–3; 20–25; 3:1–20; Osea 1–4, 14) sau ca pământul lui Israel (Isaia 62:1–5).
2. Sunt de notat o serie de excepţii la această regulă: Deuteronomul 32:11; Osea 11:1; Isaia 66:12 ff.; Numeri 11:12.

3. Odinioară, după cum îmi aminteşte profesorul Morton Smith, teologii foloseau adesea masculinitatea lui Dumnezeu ca să justifice, prin analogie, rolul bărbaţilor în conducerea societăţilor şi a gospodăriilor lor (el, citează, de exemplu, *Paradisul Pierdut* al lui Milton, IV.296 ff., 635 ff.).
4. *Evanghelia lui Toma* 51.19–26, în NHL 130.
5. Hippolytus, REF 5.6.
6. Irenaeus, AH 1.11.1.
7. *Ibid.,* 1.13.6.
8. *Ibid.,* 1.13.2.
9. *Ibid.,* 1.13.2.
10. *Ibid.,* 1.14.1.
11. Hippolytus, REF 6.18.
12. *Ibid.,* 6.17.
13. Irenaeus, AH 1.11.5; Hippolytus, REF 6.29.
14. *Apocriful lui Ioan* 1.31–2.9, în NHL 99.
15. *Ibid.,* 2.9–14, în NHL 99.
16. *Ibid.,* 4.34–5.7, în NHL 101.
17. *Evanghelia către evrei*, citată în Origene, COMM.JO. 2.12.
18. *Evanghelia lui Toma* 49.32–50.1, în NHL 128–129.
19. *Evanghelia lui Filip* 52.24, în NHL 132.
20. *Ibid.,* 59.35–60.1, în NHL 136.
21. Hippolytus, REF 6.14.
22. *Ibid.,* 5.19.
23. Irenaeus, AH 1.14.7–8.
24. *Evanghelia lui Filip* 71.3–5, în NHL 143.
25. *Ibid.,* 71.16–19, în NHL 143.
26. *Ibid.,* 55.25–26, în NHL 134.
27. Hippolytus, REF 6.38.
28. *Apocalipsa lui Adam* 81.2–9, în NHL 262. Vezi nota # 42 pentru referinţe.

29. Irenaeus, AH 1.2.2–3.
30. *Ibid.,* 1.4.1.–1.5.4.
31. *Ibid.,* 1.5.1–3. Pentru o discuţie a figurii Sophiei, vezi excelentele articole ale lui G.C. Stead, „The Valentinian Myth of Sophia", în *Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75–104; şi G.W. MacRae, „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", în *Novum Testamentum* 12.
32. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 47.1.
33. Irenaeus, AH 1.13.1–6.
34. *Ibid.,* 1.30.9.
35. *Ibid.,* 1.30.10.
36. *Trimorphic Protennoia* 35.1–24, în NHL 461–462.
37. *Ibid.,* 36.12–16, în NHL 462.
38. *Ibid.,* 42.4–26, în NHL 465–466.
39. *Ibid.,* 45.2–10, în NHL 467.
40. *Tunetul, mintea perfectă* 13.16–16.25, în NHL 271–274.
41. Hippolytus, REF 6.18.
42. *Genesis Raba* 8.1, citat într-o excelentă discuţie despre androginie a lui W.A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", în *Histori of Religion* 13.3 (februarie 1974), 165–208. Pentru o discuţie a androginiei în sursele gnostice, vezi E. Pagels, „The Gnostic Vision", în *Parabola* 3.4 (noiembrie 1978), 6–9.
43. Irenaeus, AH 1.18.2.
44. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 21.1.
45. Hippolytus, REF 6.33.
46. Irenaeus, AH 1.5.4; Hippolytus, REF 6.33.
47. *Ibid.,* 1.29.4.
48. *Apocriful lui Ioan* 13.8–14, în NHL 106.

49. Irenaeus, AH 1.30.6. De notat colecţia de pasaje citate de N.A. Dahl în „The Gnostic Response: The Ignorant Creator”, pregătit pentru Departamentul Nag Hammadi al Society of Biblical Litearture Annual Meeting, 1976.
50. *Ipostaza Arhonţilor* 94.21–95.7, în NHL 158.
51. Hippolytus, REF 6.32.
52. Irenaeus, AH 1.13.5.
53. *Ibid.,* 1.13.3.
54. *Ibid.,* 1.13.4.
55. *Ibid.,* 1.13.3.
56. Hippolytus, REF 6.35; Irenaeus, AH 1.13.1–2.
57. Tertullian, DE PRAESCR.41.
58. Tertullian, *De Baptismo* 1.
59. Tertullian, *De Virginibus Velandis* 9. Sublinierile ne aparţin.
60. Irenaeus, AH 1.25.6.
61. Această observaţie generală nu este însă universal aplicabilă. Cel puţin două cercuri în care femeile acţionau pe baze egale cu bărbaţii – marcioniţii şi montaniştii – au menţinut o doctrină tradiţională despre Dumnezeu. Nu am cunoştinţă de nicio dovadă care să sugereze că ei au inclus imagini feminine în formulările lor teologice. Pentru discuţii şi referinţe, vezi J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1955), 187 ff.; E.S. Fiorenza, „Word, Spirit, and Power: Women in Early Christian Communities”, în *Women of Spirit*, ed. R. Reuther şi E. McLaughlin (New York, 1979), 39 ff.
62. Luca, 10:38–42. Cf. Romani 16:1–2; Coloseni 4.15; Fapte 2:25; 21:9; Romani 16:6; 16.12; Filipeni 4:2–3.
63. Vezi W. Meeks, „The Image of the Androgyne”, 180 f. Majoritatea savanţilor sunt de acord cu Meeks că în Galateni 3:28, Pavel citează nişte cuvinte care aparţin unei tradiţii prepaulinice.

64. Romani 16.7. Primul care mi-a atras atenţia asupra acestui lucru a fost Cyril C. Richardson, fiind confirmat de cercetări recente ale lui B. Brooten, „Junia... Outsanding Among the Apostles”, în *Women, Priests*, ed. L. şi A. Swidler (New York, 1977), 141-144.
65. I Corinteni 11:7–9. Pentru o discuţie, vezi R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman”, în *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), 283–303 şi critica lui Pagels, „Paul and Women: A Response to Recent Discussion”, în *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), 538–549. Vezi referinţe şi în Fiorenza, „Word, Spirit, and Power”, 62, nr. 24 şi 25.
66. Vezi Leipoldt, *Die Frau*; de asemenea C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (München, 1967), I, 78 ff.; S.A. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves* (New York, 1975).
67. Cf. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique* (Paris, 1970).
68. J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. de E.O. Lorimer (New Haven, 1951), 95–100.
69. *Ibid.*, 90–95.
70. L. Swidler, „Greco–Roman Feminism and the Reception of the Gospel”, în *Tarditio–Krisis–Renovatio*, ed. B. Jaspert (Marburg, 1976), 41–55; vezi şi J. Balsdon, *Roman Women, Their History and Habits* (Londra, 1962); L. Friedländer, *Roman Life and Manners Under the Early Empire* (Oxford, 1928); B. Förtsch, *Die politische Rolle der Frau in der römische Republik* (Stuttgart, 1935). Despre femei în comunităţile creştine, vezi Fiorenza, „Word, Spirit, and Power”; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Minnesota, 1976); K.

Thraede, „Frau”, *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII (Stuttgart, 1973), 197–269.
71. Leipoldt, *Die Frau*, 72 ff.; R.H. Kennet, *Ancient Hebrew Social Life and Custom* (Londra, 1933); G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, 1932).
72. I Timotei 2:11–12.
73. Efeseni 5:24; Coloseni 3:18.
74. *I Clement* 1.3.
75. Leipoldt, *Die Frau*, 192; *Hippolytus of Rome*, 43.1, ed. Paul de Lagarder (*Aegyptiaca*, 1883), 253.
76. Leipoldt, *Die Frau*, 193. Sublinierile ne aparţin.
77. *Evanghelia lui Filip* 63.32–64.5, în NHL 138.
78. *Dialogul Mântuitorului* 139.12–13, în NHL 235.
79. *Evanghelia Mariei* 17.18–18.15, în NHL 473.
80. *Pistis Sophia* 36.71.
81. I Timotei 3:1–7; Titus 1:5–9.
82. *Tradiţia apostolică* 18.3.
83. *Cartea lui Toma necredinciosul* 144.8–10, în NHL 193.
84. *Parafraza lui Shem* 27.2–6; în NHL 320.
85. *Dialogul Mântuitorului* 144.16–20, în NHL 237.
86. *Ibid.*, 139.12–13, în NHL 235.
87. *Evanghelia lui Toma* 51.23–26, în NHL 130.
88. *Ibid.*, 37.20–35, în NHL 121; 43.25–35, în NHL 124–125.
89. *Evanghelia Mariei* 9.20, în NHL 472. Sublinierile ne aparţin.
90. Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 1.6.
91. *Ibid.*, 1.4.
92. *Ibid.*, 1.19.
93. Tertullian, DE VIRG.VEL.9.

CAPITOLUL IV

Pentru o discuţie mai tehnică a acestui subiect, vezi E. Pagels, „Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?" în *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton (Leiden, 1979), I.

1. Tacitus, *Anale* 15.44.2–8. Sublinierile ne aparţin.
2. Josephus, *Antichităţile iudaice* 18.63.
3. Marcu 14:43–50.
4. *Ibid.*, 15:1–15.
5. *Ibid.*, 15:37.
6. Luca 23:34–46; Ioan 19:17–30.
7. Marcu 15:10.
8. Ioan 11:45–53.
9. Josephus, *Războiul evreilor* 2.223–233.
10. Ioan 11:47–48.
11. *Ibid.*, 11:49–50.
12. *Apocalipsa lui Petru* 81.4–24, în NHL 344. Am folosit traducerea lui J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*.
13. *Al doilea tratat al marelui Seth* 56.6–19 în NHL 332.
14. *Faptele lui Ioan*, în NT APOCRYPHA II, 225.
15. *Ibid.*, 89, în NT APOCRYPHA II, 225.
16. *Ibid.*, 93, în NT APOCRYPHA II, 227.
17. *Ibid.*, 94, în NT APOCRYPHA II, 227.
18. *Ibid.*, 95.16–96.42, în NT APOCRYPHA II, 229–231. Pentru discuţii, vezi Elaine Pagels, „To the Universe Belongs the Dancer", în *Parabola* IV.2 (1979), 7–9.
19. *Ibid.*, 97, în NT APOCRYPHA II, 232.
20. *Ibid.*, 97, în NT APOCRYPHA II, 232.
21. *Ibid.*, 101, în NT APOCRYPHA II, 234.

22. *Tratatul despre înviere* 44.13–45.29, în NHL 51; pentru discuţii, vezi Pagels, „Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion", de asemenea K.F. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi* (Berlin, 1978).
23. Suetonius, *Viaţa lui Nero* 6.16.
24. Tacitus, *Anale* 15.44–2–8.
25. Vezi discuţia lui R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, 1966).
26. M. Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco, 1978).
27. *Ibid.*, în special 81-139.
28. Pentru o discuţie completă, vezi W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965; New York, 1967); Frend, „The Gnostic Sects and the Roman Empire", în *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. V (1954), 25–37.
29. Pliniu, *Epistole*, 10.96. Sublinierile ne aparţin.
30. *Ibid.*, 10.97. Sublinierile ne aparţin.
31. Justin Martirul, I *Apologia* 1.
32. Justin, II *Apologia* 2.
33. *Ibid.*, *Apologia* 3.
34. „The Martyrdom of Saints Justin, Chariton, Charito, Euelpistis, Hierax, Paeon, Liberian, and Their Community", Recenzia A, 3, în *The Acts of the Christian Martyrs*, editor H. Mursurillo (Oxford, 1972), 47–53. Citat de aici înainte ca CHRYSTIAN MARTYRS.
35. *Ibid.*, Recenzia B, 5, în CHRYSTIAN MARTYRS, 53.
36. *Loc.cit.*
37. „Martyrdom of Saint Polycarp" 9–10, în CHRYSTIAN MARTYRS, 9–11. Sublinierile ne aparţin.

38. „Acts of the Scillitan Martyrs" 1–3, în CHRYSTIAN MARTYRS, 86–87.
39. *Ibid.*, 14, în CHRYSTIAN MARTYRS, 88–89.
40. Tertullian le citează cu mult dispreţ argumentele în *Scorpiace* 1.
41. Ignatius, *Romani* 6.3.
42. *Ibid.*, 4.1–5.3.
43. Ignatius, *Trallians* 9.1.
44. *Ibid.*, 10.1. Sublinierile ne aparţin.
45. Ignatius, *Smirneeni* 5.1–2.
46. Justin, II *Apologia* 12.
47. Justin, *Dialogul cu Tryoho* 110.4.
48. Justin, I *Apologia* 13.
49. Justin, II *Apologia* 15.
50. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 5-6
51. „Martyrs of Lyons" 9, în CHRYSTIAN MARTYRS, 64–65.
52. *Ibid.*, 15, în CHRYSTIAN MARTYRS, 66–67.
53. *Ibid.*, 18–56, în CHRYSTIAN MARTYRS, 67–81.
54. Irenaeus, AH 3.18.5.
55. *Ibid.*, 3.16.9–3.18.4. Sublinierile ne aparţin.
56. *Ibid.*, 3.18.5 Sublinierile ne aparţin.
57. Tertullian, *Apologia* 15.
58. Tertullian. *De Anima* 55.
59. Tertullian, *Scorpiace* 1. Sublinierile ne aparţin.
60. *Ibid.*, 1, 5, 7. Sublinierile ne aparţin.
61. Hippolytus, REF 10.33. Sublinierile ne aparţin.
62. Irenaeus, AH 4.33.9. Sublinierile ne aparţin.
63. *Apocriful lui Iacob* 4.37–6.18, în NHL 31–32. Sublinierile ne aparţin. Despre figura lui Jacob, vezi S.K. Brown, *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the*

Early Period through an Investigation of the Traditions about James the Lord's Brother (Providence, 1972).

64. *Apocriful lui Iacob*, 6.19–20, în NHL 32.
65. .2 *Apocalipsa lui Iacob* 47.24–25, în NHL 250.
66. *Ibid.*, 48.8–9, în NHL 250.
67. *Ibid.*, 61.9–62.12, în NHL 254–255.
68. *Mărturia adevărului* 31.22–32.8, în NHL 407.
69. *Ibid.*, 33.25–34.26, în NHL 408.
70. „Martyrdom of Polycarp" 2, în CHRYSTIAN MARTYRS, 4–5.
71. Tertullian, *Apologia* 50.
72. „Martyrdom of Saint Justin" (Recenzia Hristos) 4, în CHRYSTIAN MARTYRS, 58–59.
73. *Mărturia adevărului* 30.18–20; 32.22–33.11, în NHL 408.
74. *Apocalipsa lui Petru* 72.5–9, în NHL 340.
75. *Ibid.*, 73.23–24, în NHL 341.
76. *Ibid.*, 74.1–3, în NHL 341.
77. *Ibid.*, 74.5–15, în NHL 341.
78. *Ibid.*, 79.11–21, în NHL 343.
79. *Ibid.*, 78.1–2, în NHL 342.
80. *Ibid.*, 80.5–6, în NHL 343.
81. *Ibid.*, 78.31–79.2, în NHL 343.
82. *Ibid.*, 81.15–24, în NHL 344.
83. *Ibid.*, 83.12–15, în NHL 344.
84. *Evanghelia Adevărului* 18.24–20.6, în NHL 38–39.
85. *Ibid.*, 18.24–31, în NHL
86. *Ibid.*, 20.10–32, în NHL 39.
87. *Tratatul tripartit* 113.32–34, în NHL 86–87.
88. *Ibid.*, 114.33–115.11, în NHL 87.
89. *Ibid.*, 113.35–38, în NHL 87.
90. *Evanghelia Adevărului* 23.33–24.9, în NHL 41.

91. *Interpretarea gnozei* 10.27–30, în NHL 430.
92. Irenaeus, AH 3.18.5.
93. Luca 12:8–12.
94. Clemens Alerxandrinus, *Stromata* 4.71 ff.
95. *Ibid., 4.33.7.*
96. *Loc.cit.*
97. Tacitus, *Anale* 15.44.2–8.
98. „Martyrs of Lyons" 57–60, în CHRYSTIAN MARTYRS, 80–81
99. Justin, *Dialog cu Trypho* 110.
100. Tertullian, *Ad Scapulam* 5.
101. Tertullian, *Apologia* 50.

CAPITOLUL V

1. Pentru excelente discuţii cu privire la polemicile gnostice împotriva creştinismului ortodox, vezi K. Koschorke, *Die polemik der Gnostiker gegen das kirchiche Christentum* (Leiden, 1978); P. Perkins, „The Gnostic Revelation: Dialogue as Religious Polemic", W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der römischer Welt* II.22 (Berlin/New York); de asemenea P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1980).
2. *Al doilea tratat al marelui Seth* 59.22–29, în NHL 333–334. Pentru analiză, vezi J.A. Gibbons, A Commentary *on The Second Logos of the Great Seth* (New Haven, 1972).
3. *Ibid.*, 60.21–25, în NHL 334.
4. *Ibid.*, 53.27–33, în NHL 331.
5. *Ibid.*, 61.20, în NHL 334.
6. *Apocalipsa lui Petru* 74.16–22, în NHL 341.

7. *Ibid.*, 74.24-77.28, în NHL 341–342.
8. *Ibid.*, 76.27–34, în NHL 342.
9. *Ibid.*, 79.28–29, în NHL 343.
10. *Mărturia adevărului* 31.24–32.2, în NHL 407.
11. *Învăţătura autorităţii* 26.20–21, în NHL 280.
12. *Ibid.*, 32.18–19, în NHL 282.
13. *Evanghelia lui Filip* 64.23–24, în NHL 139.
14. Ignatius, *Smirneeni* 8.1–2.
15. *Ibid.*, 8.2.
16. *Trallians* 3.1.
17. Irenaeus, AH 4.33.8.
18. *Loc.cit.*
19. *Ibid.*, 3.4.1.
20. *Ibid.*, 3.15.2.
21. *Ibid.*, 5, *Praefatio*.
22. *Apocalipsa lui Petru* 70.24–71.4, în NHL 340.
23. *Ibid.*, 71.20–21, în NHL 340.
24. *Ibid.*, 79.1–4, în NHL 343.
25. *Al doilea tratat al marelui Seth* 67.32–68.9, în NHL 337.
26. *Ibid.*, 67.2–5, în NHL 336.
27. *Ibid.*, 70.9, în NHL 338.
28. Vezi C. Anderson, *Die Kirche der alten Christenheit* (Stuttgart, 1971), 100 ff.; vezi şi Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen, 1964), „Solipcismus und Brüderethik”, I.171–172.
29. Hippolytus, REF 9.7.
30. *Ibid.*, 9.12.
31. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
32. Tertullian, DE PRAESCR.13.
33. *Ibid.*, 38.
34. *Ibid.*, 44.

35. Tertullian, *De Pudicitia* 21.
36. *Mărturia adevărului* 73.18–22, în NHL 415.
37. *Ibid.*, 69.9–10, în NHL 414.
38. *Ibid.*, 69.18, în NHL 414.
39. *Ibid.*, 44.30–45.4, în NHL 411. Sublinierile ne aparţin.
40. *Ibid.*, 69.22–24, în NHL 414.
41. *Ibid.*, 68.6–12, în NHL 414.
42. *Învăţătura autorităţii* 22.19 (*passim*), în NHL 278 ff.
43. *Ibid.*, 23.13–14, în NHL 279.
44. *Ibid.*, 34.19, în NHL 283.
45. *Ibid.*, 34.4, în NHL 282.
46. *Ibid.*, 34.12-13, în NHL 282.
47. *Ibid.*, 33.4–5, în NHL 282.
48. *Ibid.*, 34.20–23, în NHL 283.
49. *Ibid.*, 22.28–34, în NHL 278.
50. *Ibid.*, 34.32–35.16, în NHL 283.
51. *Ibid.*, 33.4–34.9, în NHL 282.
52. *Ibid.*, 33.16–17, în NHL 282.
53. *Ibid.*, 32.30–33.3, în NHL 282.
54. *Ibid.*, 32.30–32, în NHL 282.
55. *Ibid.*, 27.6–15, în NHL 280.
56. Tertullian, DE PRAESCR.7.
57. *Ibid.*, 41.
58. *Ibid.*, 8–11.
59. *Ibid.*, 11.
60. Irenaeus, AH 2.27.2.
61. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 4.1.
62. *Ibid.*, 41.2.
63. *Ibid.*, 24.1–2.
64. Heracleon, Frag. 37–38, în Origene, COMM.JO 13.51–13.53.

65. Irenaeus, AH 1.8.3–4.
66. Heracleon, frag. 13, în Origene, COMM.JO 10.33. Pentru discuţii, vezi E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973), 66–74.
67. *Interpretarea gnozei* 5.33, în NHL 429.
68. *Ibid.*, 6.33–38, în NHL 429.
69. Pentrudiscuţii, veziKoschorke, *op.cit.*, pp. 69–71; Koschorke, „Eine neugefundene gnostische Gemein- deordnung”, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76.1 (februarie 1979), 30–60; J. Turner şi E. Pagels, introducere la *Interpretation of Knowledge* (CG XI, 1) în *Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1980).
70. I Corinteni 12:14–21.
71. *Interpretarea gnozei* 18.28–34, în NHL 433.
72. *Ibid.*, 15.35–17.27, în NHL 432–433.
73. *Ibid.*, 18.24–25, în NHL 433.

CAPITOLUL VI

1. Ioan, 14:5–6.
2. Irenaeus, AH 3.11.7. Pentru discuţii, vezi E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973).
3. *Dialogul Mântuitorului* 142.16–19, în NHL 237.
4. *Evanghelia lui Toma* 38.4–10, în NHL 121.
5. F. Wisse, „Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”, în *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 431–440.
6. B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*
7. Irenaeus, AH 4.11.2.
8. *Ibid.*, 4.11.2.

9. Justin Martirul, *Dialog cu Tryoho* 4.
10. *Evanghelia lui Filip* 71.35–72.4, în NHL 143.
11. Irenaeus, AH 1.11.1.
12. *Ibid.*, 1.12.3.
13. *Ibid.*, 1.12.3.
14. *Ibid.*, 1.12.4.
15. *Ibid.*, 1.30.6.
16. Romani 3:23.
17. Marcu 1:15.
18. Ioan 3:17–19.
19. Irenaeus, AH 1.5.4.
20. *Evanghelia Adevărului* 17.10–16, în NHL 38.
21. *Ibid.*, 28.16–17, în NHL 42.
22. *Ibid.*, 29.2–6, în NHL 43.
23. *Ibid.*, 29.8–30.12, în NHL 43.
24. *Ibid.*, 21.35–36, în NHL
25. *Ibid.*, 24.32–25.3, în NHL 41.
26. *Dialogul Mântuitorului* 134.1–22, în NHL 234.
27. *Evanghelia lui Toma* 45.30–33, în NHL 126.
28. *Ibid.*, 33.11–13, în NHL 118.
29. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.13, în NHL 189.
30. *Evanghelia lui Toma* 38.23–29, în NHL 121. Pentru o discuţie a acestor metafore, vezi H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1963), 48–96, şi G. MacRae, „Sleep and Awakening in Gnostic Texts", în *Le Origini dello Gnosticismo*, 496–507.
31. Profesorii M.L. Peel şi J. Zandee au afirmat că *Învăţăturile lui Silvanus* sunt clar „negnostice" (NHL 346). Cu toate acestea, ceea ce Peel şi Zandee descriu drept caracteristici ale învăţăturii gnostice (teologia dualistă, cristologia docetistă, doctrina că „numai unele persoane sunt mân-

tuite «de la natură»") nu caracterizează, aşa cum par ei să presupună, învăţături precum cea a lui Valentinus (care *este* indiscutabil gnostică). *Învăţăturile lui Silvanus* este cu siguranţă unică printre descoperirile de la Nag Hammadi prin aceea că majoritatea elementelor sale nu contrazic doctrina ortodoxă. Indiferent dacă este sau nu un document gnostic, sugerez că includerea ei printre scrierile gnostice este garantată de premisa după care raţiunea divină (şi, în aparenţă, natura divină) este descoperită *în sinele* propriu.

32. *Învăţăturile lui Silvanus* 88.24–92.12, în NHL 349–350.
33. *Evanghelia lui Toma* 32.14–19, în NHL 118.
34. *Dialogul Mântuitorului* 125.18–19, în NHL 231.
35. *Învăţăturile lui Silvanus* 85.24–106.14, în NHL 347–356.
36. *Ibid.,* 106.30–117.20, în NHL 356–361.
37. *Evanghelia Adevărului* 21.11–22.15, în NHL 40.
38. *Ibid.,* 32.38–39, în NHL 44.
39. *Ibid.,* 32.31–33.14, în NHL 44.
40. *Evanghelia lui Toma* 32.19–33.5, în NHL 118. Sublinierile ne aparţin.
41. *Ibid.,* 42.7–51.18, în NHL 123–130.
42. *Ibid.,* 37.20–35, în NHL 121.
43. Marcu 9:1; cf. Marcu 14:62.
44. *Ibid.,* 13:5–7.
45. Luca 17:21.
46. Marcu 8:27–29.
47. Matei 16:17–18.
48. *Evanghelia lui Toma* 34.30–35.7, în NHL 119.
49. *Ibid.,* 50.28–30, în NHL 129.
50. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.13, în NHL 189.
51. *Evanghelia lui Toma* 48.20–25, în NHL 128.

52. *Ibid.*, 40.20–23, în NHL 122.
53. *Dialogul Mântuitorului* 132.15–16, în NHL 233.
54. *Ibid.*, 126.5–8, în NHL 231.
55. *Ibid.*, 140.3–4, în NHL 236.
56. *Mărturia adevărului* 44.2, în NHL 410–411.
57. *Ibid.*, 43.26, în NHL 410.
58. *Ibid.*, 44.13–16, în NHL 411.
59. *Învăţăturile lui Silvanus* 97.18–98.10, în NHL 352.
60. Matei 2:15, *passim*.
61. Justin, I *Apologia* 31.
62. *Evanghelia lui Toma* 42.13–18, în NHL 124.
63. Irenaeus, AH 1.11.1.
64. *Ibid.*, 1.2.2.
65. *Evanghelia lui Filip* 54.13–25, în NHL 133.
66. *Ibid.*, 67.9–12, în NHL 140.
67. *Ibid.*, 61.24–26, în NHL 137.
68. *Ibid.*, 61.29–35, în NHL 137.
69. *Ibid.*, 67.26–27, în NHL 140.
70. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.16–18, în NHL 189.
71. Hippolytus, REF 6.9.
72. *Ibid.*, 6.17.
73. *Evanghelia lui Toma* 33:14–19, în NHL 118.
74. Plotin, „Împotriva gnosticilor”, *Enneade* 2.9.
75. *Zostrianos* 1.12, în NHL 369.
76. *Ibid.*, 2.8–9, în NHL 369.
77. *Ibid.*, 3.14–21, în NHL 370.
78. *Ibid.*, 3.29–30, în NHL 370.
79. *Ibid.*, 131.16–132.5, în NHL 393.
80. *Discurs despre cel de-al optulea şi cel de-al nouălea* 52.1–7, în NHL 292.
81. *Ibid.*, 53.7–10, în NHL 293.

82. *Ibid.*, 52.15–18, în NHL 293.
83. *Ibid.*, 54.23–25, în NHL 293.
84. *Ibid.*, 56.10–12, în NHL 294.
85. *Ibid.*, 56.17–22, în NHL 294.
86. *Ibid.*, 57.3–11, în NHL 294.
87. *Ibid.*, 57.31–58.22, în NHL 295.
88. *Ibid.*, 58.31–61.2, în NHL 295–296.
89. *Ibid.*, 63.9–14, în NHL 297.
90. *Allogenes* 52.8–12, în NHL 446.
91. *Ibid.*, 50.19, în NHL 445.
92. *Ibid.*, 52.15–21, în NHL 446.
93. *Ibid.*, 53.36–37, în NHL 447.
94. *Ibid.*, 55.31–57.34, în NHL 447–448.
95. *Ibid.*, 59.9–37, în NHL 449.
96. *Ibid.*, 60.13–18, în NHL 449.
97. *Ibid.*, 60.37–61.8, în NHL 449.
98. *Ibid.*, 61.14–16, în NHL 449–450.
99. *Ibid.*, 61.29–31, în NHL 450.
100. *Ibid.*, 64.16–23, în NHL 451.
101. *Ibid.*, 67.23–35, în NHL 451–452.
102. *Ibid.*, 68.18–19.
103. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 1.

CONCLUZIE

1. Tertullian, DE PRAESCR. 13.
2. *Evanghelia Adevărului* 17.10–11, în NHL 38.
3. Irenaeus, AH 1.5.4.
4. *Evanghelia Adevărului* 16.1–18.34, în NHL 37–38.
5. Plotin, „Împotriva gnosticilor”, *Enneade* 2.9.
6. A.D. Nock, „Gnosticism”, în *Arthur Darby Nock: Essays*

on Religion and the Ancient World, ed. Z. Stewart (Cambridge, 1972), vol. 2, 943.
7. Nock, „Gnosticism”, 942.
8. *Evanghelia lui Toma* 41.27–30, în NHL 123.
9. Heracleon, frag. 39, în Origene, COMM.JO. 13.53.
10. *Evanghelia lui Toma* 42.16–18, în NHL 124.
11. *Mărturia adevărului* 68.8–12, în NHL 414.
12. Irenaeus, AH 2.22.4.
13. *Ibid.*, 2.22.5–6.
14. *Evanghelia lui Toma* 38.1–3, în NHL 121.
15. H. Koester, „The Structure of Early Christian Beliefs”, în *Trajectories Through early Christianity* (Philadelphia, 1971), 231.
16. Irenaeus, AH 1.10.2.
17. Luca 14:26.
18. Marcu 4:10–12, *par.*
19. Matei, 19:4–6, *par.*
20. *Ibid.*, 19:13–15, *par.*
21. Marcu 1:41, 3:3–5, *par.*
22. Luca 19:41–44.
23. W. Blake, „The Everlasting Gospel”, 2 a şi g.
24. F. Nietzsche, *Anticristul.*
25. F. Dostoievski, „Marele Inchizitor”, în *Fraţii Karamazov.*
26. *Al doilea tratat al marelui Seth* 61.20, în NHL 334.
27. A.D. Nock, „The Study of the History of Religion”, în *Arthur Darby Nock*, vol. 1, 339.

INDEX



Î

J

K

L



M

N

O



P

Q

R

S

Y

Z



Despre autor

După ce a obţinut doctoratul la Universitatea Harvard în 1970, Elaine Pagels (n. 1943, Palo Alto, California) a predat la Barnard College, unde a condus Departamentul de Religie, şi la Universitatea Columbia. În prezent este profesor de religie la Universitatea Princeton. Elaine Pagels a participat împreună cu alţi savanţi la editarea mai multor texte de la Nag Hammadi. Este autoarea mai multor cărţi: *The Gnostic Gospels* (1979) – premiată cu National Book Critics Circle Award şi National Book Award în 1980; *Adam, Eve, and the Serpent* (1988); *The Origin of Satan* (1995); *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (2003); *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (2007); *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (2012).

CUPRINS

Colecția Manuscris

În decembrie 1945, un țăran arab făcea o descoperire arheologică uimitoare în Egiptul de Sus: 52 de texte din primele secole ale erei creștine, inclusiv o culegere de evanghelii creștine timpurii, necunoscute până atunci, erau scoase la lumină. Descoperirea includea *Evanghelia lui Toma*, *Evanghelia lui Filip*, *Evanghelia Adevărului*, *Evanghelia către Egipteni* și scrieri atribuite adepților lui Iisus, precum *Cartea secreta a lui Iacob*, *Apocalipsa lui Pavel*, *Scrisoarea lui Petru către Filip* și *Apocalipsa lui Petru*. Toate acestea erau traduceri copte, făcute cu aproximativ 1 500 de ani în urmă, după manuscrise și mai vechi.

Împreună cu volumul *Evanghelii gnostice* din colecția *Manuscris*, care conține traducerea textelor mai sus menționate, cartea *Scripturile gnostice de la Nag Hammadi* ne oferă o imagine despre complexitatea mișcării creștine timpurii și ridică întrebări fundamentale pentru oricine e interesat de istoria civilizației noastre: Cine a făcut selecția surselor specifice care alcătuiesc canonul bisericesc și de ce au fost excluse și interzise ca fiind erezie celelalte texte? Ce le făcea să fie atât de periculoase?

*

Elaine Pagels a obținut un doctorat de la Universitatea Harvard, a condus Departamentele de Studii Religioase la Barnard College și Columbia University și a fost profesor de religie la Princeton University.

În *Scripturile gnostice de la Nag Hammadi*, ea arată modul cum formele gnostice de creștinism au interacționat în primele patru secole ale erei noastre cu ortodoxia şi ce ne spune această dinamică despre originile creștinismului de azi. Studiind și comparând textele de la Nag Hammadi cu surse cunoscute de peste 1 000 de ani din tradiția ortodoxă, autoarea arată cum religia şi politica s-au suprapus în dezvoltarea creștinismului, cum implicațiile *politice* ale unor doctrine ortodoxe precum învierea trupurilor şi concepțiile gnostice despre Înviere au presupus implicații contrare din punctul de vedere al organizării sociale.

ISBN 978-630-6550-02-9



EDITURA
HERALD